الرزينة ر. لالاني

الفِكر الشِّيعيّ المبْكِر

تعاليم الإمام محمّد الباقِر



الفِكر الشِّيعيّ المبْكِر

تعَاليم الإمَام محمّد البَاقِر

الرزينة ر. لالاني

الفِكر الشِّيعيّ المبْكِر

تعاليم الإمام محمّد الباقر

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

Arzina R. Lalani, *Early Shī'ī Thought*
Published by I.B. Tauris & Co. Ltd, 2000
in association with
The Institute of Ismaili Studies

الطبعة العربية
دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة الأولى ٢٠٠٤

ISBN 1 85516 746 8

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

Saqi Books
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

The Institute of Ismaili Studies
42–44 Grosvenor Gardens, London SW1W 0EB

عربون محبة
للذي ألهمني القيام
بهذه الدراسة

المحتويات

معهد الدراسات الإسماعيلية

تأسس معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن عام ١٩٧٧ بهدف تطوير وتيرة الدراسات والمعارف المتعلقة بالإسلام في السياقين التاريخي والمعاصر، ودفعها إلى الأمام من جهة، ولتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالديانات والمجتمعات الأخرى من جهة ثانية.

تشجع برامج المعهد منظورات لا تقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل تسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. وهكذا، فإن هذه البرامج تشجع مقاربة (منهجاً) إلى مادتي التاريخ والفكر الإسلاميين (ذواتي النظام المتشابك). ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً أيضاً بمسائل الحداثة الناشئة عن كون المسلمين يسعون إلى ربط تراثهم بالوضعية المعاصرة.

كما تسعى برامج المعهد إلى تطوير البحث، داخل التقليد الإسلامي، في تلك المجالات التي لم تلقَ من العلماء، حتى تاريخه، سوى اهتمام قليل نسبياً. وتشمل هذه المجالات التعبيرين الفكري والأدبي للشيعة عموماً، وللإسماعيلية على نحو خاص.

وتتزود برامج المعهد بمعارف ضمن سياق المجتمعات الإسلامية تأتيها من نطاق كامل ومتنوع للثقافات التي يُمارَس فيها الإسلام اليوم؛ من الشرق الأوسط، ومن جنوب آسيا ووسطها، ومن إفريقيا مروراً بالمجتمعات الصناعية للغرب، آخذة بعين الاعتبار تنوُّعَ السياقات التي تشكل مُثُل الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف من خلال برامج ونشاطات ملموسة تقوم بتنظيمها وتطبيقها أقسام المعهد المتنوعة. كما يتعاون المعهد بشكل دوري، وعلى أساس من برنامج محدَّد، مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة (بريطانيا) وفي الخارج.

تُصنَّف منشورات المعهد الأكاديمية في عدة طبقات متميزة ومترابطة:

أ ـ أبحاث عرضية أو مقالات تتناول موضوعات عريضة من العلاقات بين الدين والمجتمع في السياقين التاريخي والحديث، وبشكل خاص تلك التي لها علاقة بالإسلام؛

ب ـ رسائل قصيرة تستكشف جوانب محدَّدة من الدين الإسلامي وثقافته، أو مساهمات شخصيات فردية، أو كتّاباً مسلمين؛

ج ـ تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية أو أوليّة هامة؛

د ـ ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصور الموروث الغني للتعابير الدينية والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي؛

هـ ـ كتب تتناول التاريخ والفكر الإسماعيليّين، وعلاقة الإسماعيليين بالتقاليد والجماعات والمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام؛

و ـ وقائع مؤتمرات وندوات يرعاها المعهد؛

ز ـ كتب بيبلوغرافيا وفهارس توثّق المخطوطات والنصوص المطبوعة وغيرها من مصادر المعرفة.

ويقع هذا الكتاب ضمن الفئة الثانية من التصنيف المذكور أعلاه.

وغرض المعهد الوحيد من تسهيل هذه المنشورات وغيرها، هو تشجيع البحث والتحليل الأصلي للمسائل ذات الصلة. وفي حين يجري بذل أقصى جهد ممكن من أجل ضمان كون المنشورات من مستوى أكاديمي راقٍ، فإن هناك تصميماً طبيعياً كي تكون ذات وجهات نظر وأفكار وتفسيرات مختلفة. وفي هذه الحالة، يجب فهم الآراء المُعبَّر عنها في هذه المطبوعات باعتبارها تعود إلى مؤلفيها وحدهم.

تمهيد

تتحرّى هذه الدراسة عن دور الإمام محمد الباقر في تطوُّر الفكر الشيعي. و«الفكر»، وليس «علوم الدين»،* هو ما تركّز عليه هذه الدراسة، لأن المعتقد الديني إبّان تلك الفترة، موضوع هذه الدراسة، كان في مركز الحياة الفكرية والسياسية للأمة الإسلامية، ولم يكن قد أصبح بعدُ مجالاً أكاديمياً محفوظاً لعلماء الدين المدرَّبين. لقد صاغ الباقر، بعناية كبيرة، فكرة إمامة مسالمة في بيئة تمركزت فيها النقاشات والاختلافات في الأمة حول مسألة مَن له الحق في الحكم، وواجهت تحديات مع مجموعات متنافسة متعددة. كان ذلك مهماً، وجاء في وقته، لأن الكثيرين صاروا مع الاعتقاد بأن النقطة الأساسية في ادّعاء الإمامة تتمثل في السعي إلى السلطة، أي السلطة السياسية، بينما اعتقد الباقر أن مؤسسة الإمامة ذات طبيعة وراثية ولا تعتمد على «خروج الإمام» (للمطالبة بالسلطة السياسية).**

تتمثل قوة مدرسة الباقر بقناعتها بأن النبي كان، قبل وفاته، قد سمّى علياً بصريح العبارة، وعيّنه خليفة له بالنصّ. وكان ذلك يعني أن سلطة الإمام لا تعتمد على أي من الناخبين البشر أو بيعة الناس. كانت الطبيعة الوراثية للنص نقطة

---

* كثيراً ما أُشير إلى علوم الدين عند المسلمين بـ«علم الكلام»، وهو يقابل علم اللاهوت في المسيحية.

** المترجم.

حاسمة في العقيدة التي قدمها الباقر. فحتى ذلك الوقت، زعم مدّعون متنافسون عديدون أنهم قد تلقوا النص من فرد ما أو من آخر، وجاءت فكرة النص الوراثي لتحدِّد، بهذا الشكل، عدد أولئك الذين قد يزعمون قيادة الأمة.

بالإضافة إلى ذلك، اعتقد الباقر أن الإمام قد وُهب علماً موروثاً على أساس من النص، حيث أصبح «العلم الحقيقي» محصوراً بالإمام من أسرة النبي فحسب، وليس بكل عضو من أفراد عائلة النبي، وبالتأكيد، ليس بمجموع الأمة، لذلك، فقد اعتقد أن أحاديث الأمة لا تصح في مجملها لأن تكون مصدراً مناسباً للتشريع، بل سُمحت فقط الأحاديث المأخوذة عن الإمام، أو تلك المأخوذة عن النبي التي يشهد الأئمة بصحتها. وأدى موقف مدرسة الباقر هذا من غالبية صحابة النبي الأوائل، إلى تغيير النموذج الشرعي للشيعة في السنوات التي أعقبت ذلك. وبرز أساس فقه الشيعة وعلومهم الدينية من هذا الموقف، وتبلور أكثر داخل دائرة أنصار الباقر. وقد وضع الباقر، بهذا الشكل، قاعدة تأسيسية لمدرسة فقهية منفصلة - مذهب أهل البيت - اتصفت بآرائها المتميزة بخصوص العديد من جوانب الفقه. إلا أنه من الضروري ملاحظة أن سبب تأسيس مذهب أهل البيت لا ينبع كثيراً من نطاق المعتقَد السائد مثلما ينبع من الممارسة الدينية.

هذا الكتاب نتيجة لجهد يعبّر عن المحبة والإخلاص للذي ألهمني القيام بالدراسة. وفي تأليف كتاب من هذا النوع، لا بد من أن يلعب العديد من الأصدقاء والأقارب والزملاء و«المربين» دوراً فيه. لا أستطيع تسميتهم جميعاً، لكن أخص منهم المشرف على دراستي الدكتور إيان هوارد، الذي لولا دعمه لما اكتملت النسخة الأولى من هذا العمل؛ والبروفيسور ويلفيرد مادلونغ، الذي لم يكن من اللجنة الفاحصة لي فقط، بل كان له دور هام إبان فترة إعداد الكتاب؛ والدكتور فرهاد دفتري، الذي لم يكتف بالطلب إليَّ لتقديم هذا العمل للنشر فحسب، بل ساعدني على مواجهة الكثير من التحديات التي رافقت عملية تحويل أطروحة دكتوراه إلى كتاب. فأنا مدينة لهم جميعاً.

كما تلقيت خلال عملية إتمام هذا العمل عبر مسوداته التي لا تحصى وإعادة

إعدادها، دعماً فكرياً وتقنياً عظيماً من زملاء ورفاق متنوعين، في «معهد الدراسات الإسماعيلية» على نحو خاص. لا أستطيع تسميتهم جميعاً، إلا أنني أخص بالشكر مدير المعهد، البروفيسور عظيم نانجي، وهيئة الحكام، والعديد من رؤساء الأقسام، والأكاديميين، والموظفين الإداريين، ولا سيما موظفي المكتبة. كما كانت لموظفي التحرير في دائرة البحث الأكاديمي والنشر، وبخاصة قطب قاسم ونادیا هولمز، مساعدة قيّمة للغاية. ولم يكتف شفيق فيراني، الباحث الزائر من «جامعة هارفارد»، والدكتور رضا شاه كاظمي، الزميل والباحث المشارك، بالاطلاع على كامل مسودة هذا الكتاب بعناية كبيرة، وتجنيبي العديدَ من الأخطاء فحسب، بالإضافة إلى الدعم المعنوي الذي يحتاجه المؤلف في مراحل عمله الأخيرة.

أما بالنسبة إلى والديّ وأخوتي وأخواتي وأطفالي الثلاثة الرائعين، فكل ما أستطيع قوله هو: شكراً لكم لدعمكم الذي لم يتزعزع في الأوقات العصيبة والأليمة. ولست ناسيةً لطف الله وعنايته، حيث إنني على وعي عميق بأثر يد الرعاية الإلهية في مساعدتي على إنجاز هذا الكتاب.

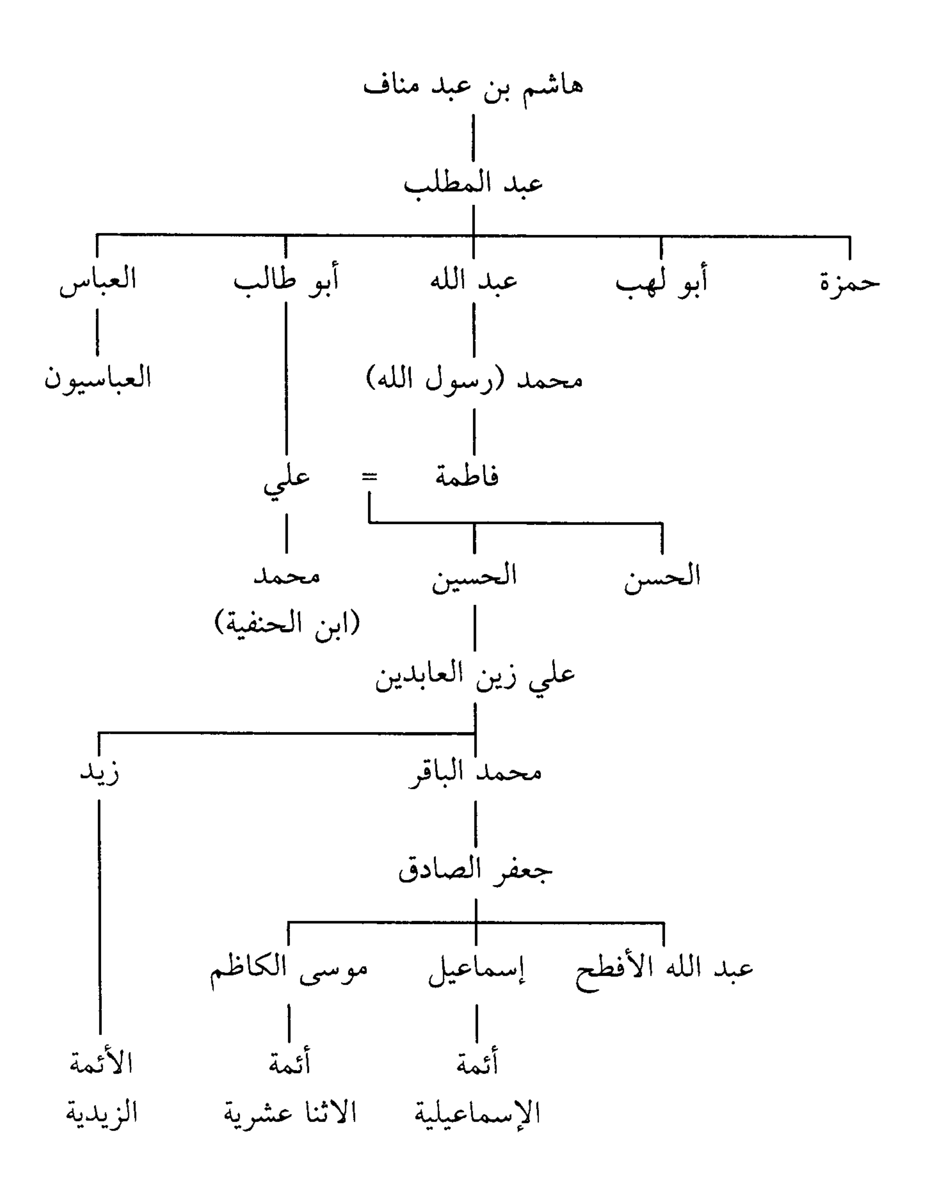
الرزينة ر. لالاني

لندن، ٢٠٠٠

الاختصارات

BSO(A)S	Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies
EIR	Encyclopedia Iranica
EI	The Encyclopedia of Islam, first edition
EI2	The Encyclopedia of Islam, new edition
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBBRAS	Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSS	Journal of Semitic Studies
MW	Muslim World
REI	Revue des études Islamiques
SI	Studia Islamica

شجرة بني هاشم وأئمة الشيعة الأوائل



المقدمة

كانت دراسة المذهب الشيعي واحدة من أكثر فروع الدراسات الإسلامية إهمالاً في الغرب. غير أن مجموعة مختارة من العلماء كرّست، إبان العقود القليلة الماضية، اهتماماً جدّياً بمجالات محدَّدة من الإسلام الشيعي. ومن الرواد في هذه المجموعة رودلف شتروثمن (١٨٧٧-١٩٦٠) ولويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) وتبعهما هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨). وتُعَدُّ مساهمات كوربان فريدة في توفيرها فهماً عميقاً للفكر الشيعي، بوجهيه: الإسماعيلي والاثني عشري معاً. وفي وقت أقرب عهداً، قام علماء أمثال إيتان كوهلبرغ، وويلفيرد مادلونغ، وهاينز هالم، وحسين م. جفري، وموجن مومن، وفرهاد دفتري، وم. آ. أمير - معزي، وآخرين، برفع مستوى فهمنا للإسلام الشيعي إلى مستوى كبير

وبغض النظر عن البحث الحديث العهد هذا، فإن التطور التاريخي والعقائدي للإسلام الشيعي، ولا سيما إبان القرنين الأولين الاثنين، لم يلقَ الاهتمام الذي يستحقه من الدراسة الحديثة. فكتّاب الفِرَق من أهل السُّنة على العموم، نظروا إلى أهل الشيعة على أنهم «منحرفون» عن «القاعدة»، ممثِّلين بذلك ضلالةً في موقف المعارضة تجاه الدين الصحيح. وتبنى العديد من علماء الإسلام لاحقاً التقسيم ذاته أيضاً، وتعاملوا مع الإسلام الشيعي على أنه بدعة. فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أننا ندين في غالبية مصادرنا إلى أولئك الذين أصبحوا، بمرور الوقت، يشكلون الغالبية السُّنية، فليس من المدهش افتراض أن الشيعة قد انحرفوا عن «الصراط المستقيم». ويعطينا التقسيم ما بين الدين الصحيح

والهرطقة، وجهةَ نظر مبسَّطةَ جداً لعملية تطور عقائدي معقَّدة للغاية استغرقت قروناً عديدة. يضاف إلى ذلك، أن هذا التقسيم يُعَدُّ غير مناسب في الإسلام لأنه تطبيق للسياق المسيحي.

المجتمع الإسلامي مجتمع تعددي، وكان كذلك دائماً. وقد تنزَّلت رسالة الإسلام في البيئة الثقافية لتلك الفترة من الزمن، وكان على ردود الفعل الناجمة أن تكون متدرِّجة ومتفاعلة ومتنوعة. ولقد تمكَّنت «الأمة» التي أسسها النبي (محمد)، في مجريات توسعها السريع، من استيعاب ودمج مجموعات اجتماعية متنوعة ذات تقاليد وميول متنوعة للغاية. وطبيعي أن مواجهة الإسلام هذه مع تقاليد كثيرة التحوُّل، أضحت تعني تفسيراً وفهماً متباينين. فالشيعية، بالنسبة إلى الشيعة أنفسهم، هي استجابة واحدة لرسالة الإسلام، ويُعَدُّ دور علي بن أبي طالب فيها دوراً مهماً جداً. ويرى الشيعة أصلهم في القرآن وفي الصلة الخاصة التي وُجدت بين النبي وعلي. وهذا مبني على آيات قرآنية بعينها، وعلى أحاديث عديدة للنبي، وعلى حوادث تاريخية مختلفة وقعت إبان حياة النبي. وبشكل أكثر تحديداً، تؤمن الشيعة بأن النبي محمداً قد عيَّن علياً خَلَفاً له في غدير خم قبل وفاته بفترة قصيرة.[١]

جرى شرح الشيعية عادة بالإشارة إلى عوامل سياسية واجتماعية. وهناك حاجة إلى وضع مزيد من التأكيد على الظاهرة الدينية للإسلام الشيعي، التي شكلت عاملاً حاسماً في تقرير تاريخه الظاهري. بهذا المعنى، تم الاعتقاد بأن الشيعية قد وُجدت في زمن النبي عندما كان يُشار إلى مجموعة من الأفراد ضمت سلمان الفارسي، وأبا ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود الكندي، وعماراً بن ياسر، على أنها شيعة علي وأصحاب علي.[٢] وتعني كلمة «شيعة»، بشكلها الحرفي، التابعَ أو المؤيِّد، واستُخدمت في الأيام الأولى للإسلام للإشارة إلى تبعية إلى أفراد آخرين كعثمان ومعاوية. إلا أن كلمة «الشيعة» أضحت، بمرور

---

١. تمت معالجة ذلك في الفصل الثالث تحت عنوان: نظرة الباقر إلى الإمامة.

٢. أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة**، تحقيق عبد الله السامرائي في: **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية**، بغداد، ١٩٧٢.

الوقت، تدل تحديداً على أولئك الذين أيّدوا علياً، دينياً وسياسياً على السواء.

أما من ناحية تاريخية، فتعود جذور الإسلام الشيعي إلى الزمن الذي أعقب وفاة النبي مباشرة عندما انتُخِب أبو بكر من قِبَل بعض الصحابة خليفةً للنبي في سقيفة بني ساعدة في المدينة. وقد جرى الانتخاب على وجه السرعة باعتبار أن المنافسة بين الأنصار (المدنيين) والمهاجرين (المكيين) هددت بانشقاق الأمة وانقسامها. ولم يكن علي، ابنُ عم النبي وصهره، حاضراً أثناء المداولات لأنه كان ملازماً للنبي على فراش موته. وعلى الرغم من أن أحداً لم يُرسل في طلب علي، إلا أنه من المهم الإشارة إلى اعتراض بعض الناس في «السقيفة» على بيعة أبي بكر، وإعلانهم أنهم لن يبايعوا أحداً سوى علي. وتمثّل مثل هذه المشاعر، الموجودة في أقدم المواد التاريخية الباقية، أهمية قصوى من وجهة نظر المؤرِّخ.

عاشت هذه المشاعر بدرجات متفاوتة إبان الفترة التي قاد فيها أبو بكر المسلمين ما يزيد عن سنتين، ثم إبّان خلافة عُمَر ما يقرب من عشر سنوات. وآلت الخلافة إلى عليّ إثر وفاة عُمَر بشرط أن يحكم وفقاً للقرآن ولسُنة النبي إضافة إلى السوابق التي أرساها أبو بكر وعمر. وتجزم بعض الأحاديث أن علياً رفض الشرط الثاني، في حين تجزم أخرى أنه وافق على القيام بذلك بأقصى ما يستطيع. إلا أن جوابه اتّسم بالغموض، وجرى تسليم الخلافة إلى عثمان. وظهرت في زمن عثمان أول حركة شعبية في الكوفة تؤيد علياً وتدعو إلى إزاحة عثمان وعزله. وأصبح مالك الأشتر زعيماً لهذه الحركة. ومع أنه لم يكن له، لا هو ولا أهل الكوفة، ضلعٌ في حصار قصر الخليفة عثمان الذي نفذه المصريون، إلا أنه لعب دوراً رئيسياً في ضمان خلافة علي. وقد اغتيل عثمان أثناء التمرد في المدينة، وجرى انتخاب علي وسط هذه الفوضى خليفة رابعاً في العام ٣٥هـ/ ٦٥٦م، وكان عليه على الفور مواجهة ثورة اثنين من صحابة النبي، طلحة والزبير، اللذين انضمت إليهما عائشة، أرملة النبي وابنة أبي بكر. وتمت هزيمة الثلاثة في «معركة الجمل» على يد علي بمساعدة خاصة من مالك الأشتر الذي نجح في استنهاض دعم كوفي له. لكنّ علياً قوبل أيضاً بمعارضة شديدة من معاوية، أحد أقارب عثمان ووالي الشام، وأدى ذلك إلى «معركة صفّين» في العام

٣٦هـ/ ٦٥٧م، التي امتدّت إلى زمن طويل ولم تنته إلى نتيجة حاسمة، وكان من مضاعفاتها انفصال جماعة الخوارج عن جيش علي.

عند اغتيال علي سنة ٤٠هـ/ ٦٦١م على يد الخارجي ابن ملجم، انتُخب ولده الحسن خليفة من بعده. إلا أن الحسن تنازل عن الخلافة لمعاوية، الذي نجح في رشوة قواده وهدد بمهاجمته. ثم مضى معاوية باتجاه تأسيس سلالة الأمويين الحاكمة (٤١هـ/ ٦٦١م-١٣٢هـ/ ٧٥٠م). وبعد وفاة الحسن، قام شقيقه الحسين، الذي اعتمد على دعم وعده به أهل الكوفة، بالخروج متحدياً سلطةَ يزيد بن معاوية، الذي كان قد استُخلف على العرش الأموي. لكن الدعم الموعود انهار وواجه الحسين مصيره المأساوي على أيدي القوات الأموية في كربلاء سنة ٦١هـ/ ٦٨٠م. وقد أثارت هذه المأساة ردّات فعل قوية وعمّقت الشعور بالذنب والخيانة.

لعب علي وأبناؤه، ولا سيما الحسين، دوراً هاماً في تقوية مشاعر التعاطف مع الشيعة ودعمها. ولقد نُسب إلى عليّ دور حاسم في التاريخ من قِبَل المسلمين كافة. فقد كان، بالنسبة إلى السُّنة، بطلاً عظيماً من أبطال الإسلام في صراعه المبكر من أجل البقاء، وأحد الخلفاء الراشدين حيث برز كرأس نبع علم الباطن. ويوضع علي على رأس معظم سلسلات الطرق الصوفية الأولى، كما يُنسَب إليه وضعُ الأحكام الأولى لقواعد اللغة العربية. أما بالنسبة إلى الشيعة، فقد كان لعلي عمل روحي خاص - إلى جانب الدور الذي قام به النبي - منحه، من وجهة نظرهم، مقاماً سابقاً في الرِّفعة، ووهبه الحق في الزعامة أو الإمامة. وقد انتقل هذا الحق إلى ذريته بالنص. لقد كان حب النبي لعليّ وتقديره له، باديَين للجميع، فقد كانا ابنَي عمومة، كما كان علي متزوجاً بفاطمة ابنة النبي. ويلاحظ ابن اسحق، إضافة إلى ذلك، أن علياً كان قد تربى ونشأ في ظل رعاية النبي محمد، وأنه كان أول الذكور الذين آمنوا به وصدقوا رسالة الإسلام. كما أن محمداً نفسه كان قد تربى في بيت والد علي، أبي طالب، الذي كان سيداً لبني هاشم من قبيلة قريش في زمنه.

تمتع أهل البيت بمكانة دينية فريدة إبان حياة النبي اعترف بها القرآن. فكانت

لعلي، بشكل أكثر تحديداً، صلة خاصة بالنبي لم تكن لتمرّ مغفلة بين قطاعات بعينها من الأمة. فقد قام النبي باختيار علي لمهمات مهمة، إضافة إلى أنه شارك في العديد من القرارات ذات الأثر البعيد، والتي كثيراً ما سُبقت أو أعقبتها توصيات قرآنية. وكان عليّ قد استجاب، في الثالثة عشرة من عمره، لأقدم طلب للمساعدة من قِبَل النبي عندما نزل الأمر الإلهي: «وأنذِرْ عشيرتك الأقربين» (٢٦: ٢١٤).[٣] وفي الليلة التي هاجر فيها النبي من مكة إلى المدينة، نام علي في فراشه، مما أدى إلى صدمة المتآمرين الذين جاؤوا لقتل النبي. وعندما هاجر النبي إلى المدينة أسس ما سُمِّي الأخوّة، بحيث اتخذ كل مهاجر لنفسه أحد الأنصار أخاً له، وقد اختار النبي نفسُه علياً أخاً له، وهذه إشارة أخرى إلى علاقته الوثيقة به.[٤]

إن ما أظهره علي من شجاعة إبان مجريات صراع الإسلام من أجل البقاء، جعل منه محارباً ذائع الصيت، بحيث أصبحت مهارته وقوة تحمله شيئاً أسطورياً. وكان علي في معظم الحملات المبكرة، كـ«بدر» و«خيبر»، حاملاً اللواءَ، بينما تولى إمرة الجيش في الحملة على فدك واليمن. ويُعَدُّ حمله اللواءَ في «خيبر» امتيازاً آخر، وقد مُنح هذا الشرف الزائد المثير للحسد بعد إعلان النبي أن الراية ستُعطى لرجل أحبَّ اللهَ ورسوله، وسيُنعم الله من خلاله بالنصر.[٥] وكان الحديث الشهير: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى،» الذي دوَّنه جميع المؤرخين والمحدثين تقريباً، موجَّهاً إلى عليّ عندما عيّن النبي صهره (علياً) نائباً له أثناء مغادرته على رأس «حملة تبوك». يضاف إلى ذلك، أن مهمة إبلاغ «سورة البراءة» إلى أهل مكة، كانت قد أُعطيت لأبي بكر في البداية، ولكن، في أعقاب تنزيل قرآني، تم الطلب إلى علي إيصال الرسالة، مُسترِداً السورة من أبي بكر.[٦]

---

٣. الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تح. دي. غوية (ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١)، م ١، ص ١١٧٢-١١٧٣. وقد وصف الطبري الحادثة بالتفصيل على لسان عليّ نفسه.

٤. الترمذي، **الجامع الصحيح**، القاهرة، ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م، م ٢، ص ٢٩٩.

٥. مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تح. هـ. م. المسعودي، ٨ مجلدات، القاهرة، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م، م ٢، ص ٣٢٤.

٦. ابن حنبل، **المسند**، القاهرة، ١٣١٣هـ/١٨٩٦م، م ١، ص ١٥١.

ثمة حادثة أخرى ذات صلة هي حادثة «المباهلة» المرتبطة بالآية القرآنية (٣: ٦١) حيث تمت مخاطبة النبي: «فمن حاجَّك فيه (بخصوص عيسى) من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين.» وقد نزلت هذه الآية عندما كان وفد من نصارى نجران يزور النبي سنة ١٠هـ/ ٦٣١م-٦٣٢م لأنهم لم يقبلوا بالعقيدة الإسلامية المتعلقة بعيسى. ومع أن «المباهلة» لم تحدث، كما تخبرنا الروايات، باعتبار أن النصارى وجدوا لأنفسهم عذراً، إلا أن عرض النبي إشراكَ أهل بيته في هذا الطقس في ظل تلك الظروف الدينية، وإجازته من قِبَل القرآن، لا بد من أنهما رفعا من مكانة أهل بيته.

وهكذا، يمنح القرآن أهل بيت النبي مكانة ساميةً فوق مكانة بقية المؤمنين. وفي ضوء ما يرويه القرآن بخصوص خلافة الأنبياء السابقين،[٧] فإن الاحتمال كبير بأن النبي قد رأى خلافته هو في السياق والضوء نفسيهما. وكان النبي يهيّئ المسلمين بطريقته الخاصة، كما ترى الشيعة، ويعطيهم دلالات حول اختياره قبل إعلان علي «مولى» الناس في غدير خم. كان الأمر سيبدو بالأحرى غريباً لو أن النبي لم يسمِّ، كما تعتقد السُّنة، خليفة له، في هذه الحالة يكون أبو بكر قد تعدى حدود سُنة النبي عندما عيَّن عُمَر بوضوح خليفة له وثبّت ذلك كتابةً. وهذا يوحي بإمكانية وجهة نظر الشيعة القائلة بأن النبي قد عيَّن علياً بوضوح فعلاً، إلا أن الأمة قررت تجاهل اختياره.

ويبدو أنه لم يكن هناك من نزاع حول الزعامة بين الشيعة أنفسهم حتى زمن الحسين. فبعد مأساته، برزت الاختلافات التي أفضت إلى قيام ونشوء مجموعات شيعية متنوعة. وقد اعترفت هذه المجموعات بأئمة تسلسلوا بشكل رئيسي من ذرية الحسن والحسين، ابنَي عليّ من زوجته فاطمة، ومن ذرية محمد بن الحنفية، ابن علي من زوجته خولة من قبيلة بني حنيفة. وقد بقيت مسألة هوية أئمة الشيعة - يعني أيّهم ورث سلطة علي، بالإضافة إلى الجدل حول طبيعة

---

٧. ولفرد مادلونغ، **خلافة محمد: دراسة في الخلافة المبكرة**، كمبردج، ١٩٩٧. وقد تطرقت دراسته إلى ذلك بالتفصيل. انظر: المقدمة.

سلطته ومداها - على الدوام، أحد الأسباب الرئيسية لوجود ميول واتجاهات عديدة بين الشيعة الذين لم يعودوا، منذ زمن الحسين، مجموعة واحدة ضمن سياق واحد أبداً.

خلال سنة من مأساة الحسين، نشأت حركة عُرفت باسم «التوَّابين»، أي أولئك الذين تابوا عن تقصيرهم في تقديم المساعدة إلى الحسين في ساعة محنته، وقامت لتحارب الأمويين. إلا أن القوات الأموية اكتسحتها، وقتلت الكثير منها. أما أولئك الذين نجوا، فقد انضموا إلى المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي كان يعيش في «المنفى» بسبب مشاركته في ثورة الكوفيين بقيادة مسلم بن عقيل، ونظم حركته الخاصة به، داعياً إلى الثأر لمقتل الحسين. ويسود الاعتقاد بأنه جرى الاتصال بزين العابدين، ابن الحسين، وعندما رفض (عرض المختار) أصبح محمد بن الحنفية رئيساً اسمياً لحركة المختار. كان المختار قادراً على تعبئة المَوالي، المسلمين من غير العرب الذين عوملوا في ظل الأمويين كمواطنين من الدرجة الثانية. وأطلق في سنة ٦٦هـ/ ٦٨٥م، ثورته بنجاح في الكوفة معلناً محمداً بن الحنفية على أنه المهدي، أي المنقذ المهدي بالله الذي سيقيم العدل في الأرض ويخلِّص المضطهَدين من الظلم. وقد لاقت هذه العقيدة هوى في نفوس المَوالي، الذين كانوا يُعَدّون أدنى مرتبة، عرقياً واجتماعياً، من العرب المسلمين، فوفّروا أرضية ثمينة تمد أية حركة معارضة للنظام القائم على (العنصر) العربي الصِّرْف في ظل الأمويين. وعلى الرغم من أن النجاح الذي حققه المختار لم يدم طويلاً، إلا أن حركته عاشت واستمرت تحت اسم الكيسانية.

في غضون ذلك، وُجدت مجموعة شيعية صغيرة وقفت إلى جانب علي بن الحسين، الوحيد الباقي من ذرية الحسين على قيد الحياة، والذي لُقِّبَ بـ«زين العابدين». وكانت الحالة التي وجد فيها زين العابدين نفسَه في أعقاب كربلاء، دفعته إلى تجنُّب المشاركة في الحياة السياسية. وفي عهد محمد الباقر بن زين العابدين، الذي هو موضوع هذه الدراسة، بدأت هذه المجموعة، التي عُرفت في ما بعد بالإمامية، تكتسب شهرة. كان الظن سائداً عموماً أن الباقر قد عاش حياة مغمورة لا تسترعي الانتباه، حتى أن بعض العلماء العصريين قد شك بمنجزاته،

بل شك أيضاً بما إذا كان قد زعم الإمامة لنفسه.[8] غير أن التقصّي في هذه القضايا من خلال منظور شيعي وإسلامي عام، يوحي بوجود دليل على أن الباقر لعب دوراً هاماً في التاريخ من كلتا وجهتي النظر الدينية والفكرية. وعلى الرغم من امتناعه عن المشاركة في السياسة النشطة، إلا أنه يبرز كقائد حاذق وعالم متضلّع، ليس فقط في مسائل الشعائر والطقوس، بل أيضاً في تفسير القرآن والأحاديث النبوية ومسائل تتعلق بالفقه إلى جانب موضوعات ذات طبيعة تنتمي إلى العالمين الروحاني والدنيوي معاً، في حين لم يكن التعليم الشيعي قد اتخذ قبل زمن الباقر شكله الخاص به. هذا وقد شهدت حياة الباقر ازدهار العلم في حقول متنوعة، حيث لعب دوراً رئيسياً في هذه المسيرة التاريخية، وهذا ما شهد عليه العدد الكبير من الأحاديث التى أُسندت روايتُها إليه. كما كان أيضاً أول إمام شيعي يشترك في تعليم منظّم.

عاش الباقر في غمرة مرحلة حرجة من التاريخ الإسلامي، حيث كانت دراسة القرآن الكريم تشكّل اهتماماً أساسياً للمسلمين. وقد اتُّخذت بعض الخطوات لإنشاء خط أكثر ملاءمة، ولوضع أحكام لقواعد اللغة العربية من أجل المحافظة على النّص القرآني بعيداً عن أي تحريف أو تشويه. وقد جرت أولى هذه المحاولات في الكوفة والبصرة، لأن الحاجة هناك إلى مثل هذا الأمر كانت ملحة أكثر. أما المدينة، حيث كان يقيم الباقر، فقد بقيت تُعَدُّ مركزاً للتعليم الديني، حيث أُرسيت هناك قاعدة الدراسات المتعلقة بالقرآن. واستلزم تفسير القرآن دراسة تركيبه النحوي ومفرداته بطريقة متأنية، الأمر الذي أدى إلى ظهور عِلْمَي اللغة والمعاجم التوأمين. وقد اعتمدت الطريقة التي اتُّبعت في تطبيق النصوص القرآنية، على استذكار أفعال أو أقوال للنبي مما له بعض الصلة بموضوع النص. كذلك، جرى طلب أحكام سلوك الحياة اليومية في ممارسات النبي (أي سُنته). وهكذا، ظهر علم الحديث إلى الوجود. وشكلت دراسة القرآن والحديث الأساس الذي قامت عليه دراسة الكلام والفقه. من هنا، يكون الباقر قد عاش في

٨. و. م. واط، **الشيعية في ظل الأمويين**، JRAS، ١٩٦٠، ص ١٦٨ وما بعدها.

زمن كان فيه مختلف أنواع العلماء يتابعون هذه الدراسات ويرتحلون في كل مكان بحثاً عن الأحاديث. وضمت هذه الأحاديث، بالضرورة، الكثير من المواد التاريخية، وبشكل خاص ما يتعلق بالحملات العسكرية للنبي (المغازي)، إضافة إلى جوانب أخرى من سيرته. وبدأت، على كل حال، روايات عن التاريخ الإسلامي المبكر تظهر أيضاً جنباً إلى جنب مع هذه المواد.

وبحلول زمن الباقر، كانت المجموعات المتنوعة قد دخلت في جدال حول مختلف القضايا الشرعية. فوقف أهل الحديث موقف المعارضة من الفقهاء بخصوص وضع سُنة النبي، وراح المفسرون يعطون تفسيرات متباينة للآيات القرآنية، واستند كلا الطرفين إلى أحاديث نبوية ظاهرية. وجرت، بالإضافة إلى ذلك، مناقشات دينية جدية بين العلماء بخصوص موضوعات تدور حول الإمامة كـ«الإيمان» و«الإسلام» و«القضاء والقدر»، وهي موضوعات كانت للبعض منها نغمة سياسية خافتة وواضحة. ولذلك، تُعزى إلى تلك الفترة بداياتُ العديد من تلك الحركات الدينية - الفلسفية والجماعات الدينية - السياسية التي شكلت أقدم الفِرَق، كالخارجية والقدَرية والمرجئة. كما اتخذت الشيعية أيضاً، وهي أحد المعسكرات التي انقسم إليها المسلمون حول مسألة الإمامة، شكلها الواضح إبان عهد الباقر.

وكما سبقت الإشارة، فقد شكّل شخص رأس الأمة ومهمته، الموضوعَ الذي قامت حوله الاختلافات وخيضت فيه النقاشات. ومن الطبيعي أن يثير ذلك ردود فعل وآراء مختلفة، أحدها يتعلق بمسألة صلاحية الحاكم في الحكم عندما يرتكب «الذنب». وأصبحت عقيدة «الذنب» هذه من أكثر الملامح المميزة للخوارج الذين انشقوا عن جيش علي احتجاجاً على اقتراح التحكيم، ووضعوا أمامهم شعاراً: «لا حُكم إلا لله». وقد اعتقدوا أن أي مسلم، بمن في ذلك الإمام، يرتكب ذنباً من الكبائر، يصبح مارقاً ويستحق بذلك الموت.

وعلى الطرف المعارض للخوارج، بل كردة فعل عليهم بشكل أساسي، وقف المرجئة الذين نفروا من الحكم على السلوك الإنساني، تاركين ذلك لله وحده حيث يتقرر ذلك بعد الموت، مشجعين بذلك على الاستكانة السياسية.

غير أن مسألة المسؤولية الأخلاقية أو الإنسانية استمرت تثير قلق الأمة. ومنذ حوالى سنة ٧٠هـ/ ٦٩٠م، أيدت القدَرية، وهي التي سُمِّيت كذلك لأنها ناقشت معنى المصطلح القرآني «قَدَر»، بصورة أو بأخرى، مبدأَ حرية الإرادة، معتقدةً أن الإنسان هو خالق أفعاله، وأن الإرادة الإنسانية حرة. ويبدو أن مصطلح «قدَري» قد استُخدم بمعانٍ متعددة من قِبَل أناس متنوعين. وفي البصرة، كانت القدَرية مدرسة دينية (كلامية)، أما في سوريا فشكلت القدَرية حركة أيدت القول بأن الحاكم مسؤول عن أفعاله، وأنه إذا ما كان مذنباً بالفسق وسوء السلوك فعليه التخلي عن منصبه، أو تجب إقالته.

تمثَّلَ ردُّ الفعل على وجهة النظر هذه بظهور «الجبرية» التي اعتقدت أن أفعال الإنسان بكاملها مقرَّرة مسبقاً (أي جبرية لا خيار للإنسان فيها). واتخذت مواقف لهذا الغرض أو ذاك، إضافة إلى هذه الحركات أو «المدارس»، تجاه حالات إشكالية قام بها أفراد ذوو تأثير أكبر أو أقل من أمثال الصحابة والمتصوفة والقادة السياسيين. في مثل هذا المحيط، كان الإمام الباقر يرد على التساؤلات الكثيرة التي كان يطرحها عليه الشيعة وغير الشيعة على السواء.

ووُجدت، إبان زمن الباقر، مجموعات عديدة لم تكن راضية عن حكامها. فالمتديّنون أقلقتهم، بلا شك، حال الأمور التي غرق فيها المجتمع. وقد مقتوا على نحو خاص، أولئك الحكام الذين أسسوا من خلال أتباعهم نموذجَ حياة مُترَفة، مثالاً غير مرغوب فيه للآخرين، مجيزين بهذا الشكل ما كرهه الدِّين. وكانت المدينتان التوأمان، مكة والمدينة - ولا سيما مكة - قد تحولتا إلى مركزين للترف والرفاهية انصبّت فيهما الثروة والفتيات المغنيات من الأراضي المفتوحة. وقد دفع هذا الأمر بالكثير من الناس إلى الانغماس في ألعاب من الزمن الغابر كالشطرنج والنرد وأحجار النرد، وفي عادات مثل شرب المسكرات والقمار. ولم يمض وقت طويل، في ظل هذا المناخ، حتى عاد الشعر إلى الظهور مرة أخرى، ولا سيما أشعار الغزل كتلك التي لعمر بن أبي ربيعة في مكة، وجميل بثينة في المدينة.

ثمة سبب آخر للانتشار الواسع للسخط والاستياء، تمثَّلَ في انقسام المجتمع

إلى الطبقة الحاكمة، التي تشكلت من أُسرة الخليفة وأرستقراطية العرب الفاتحين، والمسلمين من غير العرب الذين كانوا مَوالي للقبائل العربية. وكان تأييد هذه الفئة لقضايا الشيعة والخوارج في العراق وفارس والأمكنة الأخرى، إحدى الطرق التي عبَّرت فيها عن عدم رضاها. وكان هناك، ثالثاً، غيرُ المسلمين، أي المسيحيون واليهود وآخرون ممن عُرفوا بـ«أهل الذمة» بسبب ما كانوا يدفعونه من جِزْية مقابل حمايتهم. ووقف العبيد في آخر ترتيب السلم الاجتماعي.

وهكذا، فإن مجموعات من المسلمين عبّرت، إبان الفترة التي عاش فيها الباقر، عن عدم رضاها من خلال عدد من الأساليب - فبعضها لجأ إلى الفعل السياسي، وآخرون استكانوا، والبعض الآخر حوّل طاقاته نحو العلم الديني -. وقد وضعت هذه المجموعات، في الوقت ذاته، أمام الناس بعضاً من الأمل بالتحرر الذي اعتقدوا أنه لا يتحقق إلا من خلال قائدٍ مُلهَم إلهياً. والغالبية منهم اعتقدت أن هذا القائد، المهديّ، لا يمكن أن يأتي إلا مَن أُسرة النبي: «أهل البيت». وبما أن هوية «أهل البيت» كانت معرَّضة للظن والتخمين، ولا سيما بعد مصرع الحسين، فقد استغل العديد من أفراد أسرة النبي هذا الأمر، وظهرت تنظيمات متنوعة متنافسة، يزعم كل منها صلة وعلاقة ما بأسرة النبي. وكان من بين الناقمين العديدُ من المجموعات الشيعية. ولم يكتف العديد من هؤلاء بإنكار الأمويين علناً، بل أرادوا القيام بفعل سياسي فوراً ضد السلطة القائمة. وهكذا، طرحت المجموعات المتنوعة كلها - كتلك التي نظمها المختار، والكيسانية بفروعها المتعددة، والزيدية وفروعها الشقيقة، إضافة إلى العلويين الآخرين كالحسن المثنّى، الذي روّج لقضية ولده النفس الزكية - مفاهيمَ مختلفة حول الإمام والإمامة.

اعتقد الكيسانية، على سبيل المثال، بفكرة المخلِّص (المنقذ) المستقبلي الذي سيُعيد العدل (إلى هذا العالم). وقد نبع هذا المفهوم من عقيدتهم «بالغيبة» الإيسكاتولوجية، أي غيبة أو استتار الإمام الذي سيظهر من جديد بصورة المهديّ. ومن العقائد الأخرى التي ميّزت الكيسانية، أنهم أدانوا الخلفاء الثلاثة الذين سبقوا علياً على أنهم مغتصِبون، واعتبروا علياً وأولاده الثلاثة، الحسن

والحسين ومحمد بن الحنفية، أئمةً متعاقبين معيَّنين بنص إلهي، وموهوبين صفاتٍ خارقةً. كما علّموا مبدأ «الرجعة»، وهو عودة المهدي ومؤيديه إلى الحياة من أجل الحساب قبل «القيامة». كما آمنوا بـ«البدعة» أيضاً، وهي إمكانية التغيير في أحكام (أو قرارات) الله. أما الزيدية، فقد دعوا، من جهة أخرى، إلى سياسة أكثر عنفاً وثورية. فهم لم يؤمنوا بأن الإمامة كانت وراثية بطبيعتها. وتمثَّلَت الغاية من زعم الإمامة بالنسبة إليهم، في محاولة الحصول على السلطة، أي السلطة السياسية. وهذا يعني ضمناً أن على الإمام أن يخرج، وسيفه بيده، ليقبض على السلطة ويحقق بهذا الشكل اعترافاً به وبسلطته.

كان وراء طرح الباقر نظريتَه الخاصة حول الإمامة، استحضارُ شكل من أشكال النظام إلى الفوضى السائدة، كما إلى المفاهيم المتشعبة للإمامة، وقد اعتمد في نظريته هذه على القرآن والحديث. كما شرح أيضاً الصفات والخصائص الضرورية، كالعلم والعصمة، التي يجب على الإمام التحلّي بها، والتي تميّزه عن الآخرين، وتجعله «أفضل الناس». بهذه الطريقة، يكون الإمام قد أعلن نفسه ممثِّلاً لله على الأرض، والمفسِّر الشرعي لكلماته. وبتوضيحه لدور الإمام في توفير كل من العلم الصحيح في هذا العالم والشفاعة في العالم الآخر، يكون الباقر قد تقدم بنظرية حول الإمامة لم تكن سياسية بالضرورة، ولذلك لم تعتمد على الحصول على السلطة السياسية.

جاء طرح الباقر نظريته في وقته تماماً، لأن الكثيرين صاروا يعتقدون، بحلول ذلك الوقت، أن على الإمام الخروج وإثبات مزاعمه بالسلطة السياسية. لم تشكل نظرية الباقر تهديداً مباشراً للأسرة الأموية الحاكمة، ولذلك تُرِكَ يزاول أنشطته الفكرية والدينية بسلام.

بدأ المتدينون (أهل التقوى) - يشار إليهم عادة بالحركة الدينية العامة أو «حركة المتدينين» - في الوقت نفسه أيضاً، بوضع أحكام للسلوك شاملة للأمور الدينية والأخلاقية. وكانت النتيجة أن راح عدد من العلماء يطلقون مجموعة متنوعة من التفاسير لعدد من المسائل. ويُظهر الدليل المتوفر من هذه الفترة، أن الباقر كان عالِماً بارزاً ومتميزاً في علم الحديث. فالكثير من الناس سعوا إليه

يطلبون نصيحته بخصوص العديد من القضايا، وكذلك بخصوص سُنة النبي التي كانت تُعَد مرجعية موثوقة بها، والتي لعب الباقر دوراً هاماً في تطورها. فحتى تلك الفترة، كانت السُّنة تُعتبر تلك «العادة» السائدة في منطقة معينة، وكان العلماء يطلقون الأحكام بموجب تلك العادة وليس وفقاً لأحكام السُّنة النبوية. وأكد الباقر، تمشياً مع «حركة المتدينين»، أهمية السُّنة النبوية. لكن، في حين ضمّن هؤلاء (المتدينون) السُّنةَ مأثورَ الأمة بكامله - أي مأثور الأمة المبكر إضافة إلى أحاديث النبي - لم يقبل الباقر إلا بالأحاديث التي رواها الأئمة من أهل بيت النبي.

شكّلت المقاربة التي اتبعها الباقر الأساس الذي ظهر منه الفقه وعلم الكلام الشيعيان. وهكذا، فقد أصبح الباقر صاحب الفضل في تأسيس مدرسة منفصلة - أي مذهب أهل البيت - لها وجهات نظرها المتميزة بخصوص العديد من جوانب الفقه. علاوة على ذلك، فقد رفض الباقر ومدرسته، مثل أصحاب الحديث أيضاً، استخدامَ الرأي والقياس اثناء إعطاء الأحكام بخصوص مسائل شرعية. وبهذا الشكل، كان بإمكان أتباع الباقر، وسط التفسيرات المتباينة التي كان يطلقها علماء مختلفون، طلبَ النصيحة والإرشاد منه بخصوص مثل هذه المسائل القانونية، وهذا ما ميّزهم عن بقية المجموعات.

ساهم الباقر كذلك في العقائد الدينية المتعلقة بـ«الإيمان» و«التضحية» و«القضاء والقدر» و«وحدانية الله»، إضافة إلى عدد كبير من الموضوعات الأخرى التي كانت موضع نقاش ومناظرة ساخنين في زمانه. وبهذا الشكل، يبرز الباقر، ليس كمرشد وزعيم روحي لمجموعة محدَّدة فحسب، حيث أسس مدرسة منفصلة ووفر لها الأساس العقائدي، بل كواحد من أكثر علماء عصره تمايزاً أيضاً، ينشر العلم بخصوص جوانب حياة المسلمين كافة.

لم تكن الدراسات العلمية لتاريخ الإسلام الشيعي المبكر، مع الأسف، وافية بالغرض المطلوب. كان الأمر كذلك لأن المصادر الشيعية المعاصرة لم تكن متوفرة بشكل أساسي، وبسبب إلحاح الميل الاستشراقي لدراسة الشيعية من منظور سنّي. لهذا السبب، يتم توجيه اهتمام خاص في هذه الدراسة إلى المصادر

الشيعية التي كانت مهمَلة حتى الآن، علاوة على المصادر الإسلامية العامة والدراسات الغربية حول هذه الفترة. ومن أهم المصادر الإسلامية العامة المستخدَمة لدينا، كتبُ الأخبار (التواريخ العامة) كتلك التي كتبها الطبري (ت. ٣١١هـ/ ٩٢٣م) واليعقوبي (ت. ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م). ثم هناك تراجم الشخصيات البارزة في مجموعات كـ **أنساب الأشراف** للبلاذري (ت. ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، و**كتاب الطبقات** لابن سعد (ت. ٢٣١هـ/ ٨٤٥م)، و**تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر (ت. ٥٧٢هـ/ ١١٧٦م)، الذي هو في جوهره معجم سِيَر الرجال. كما أن هناك بعضاً من المواد ذات العلاقة بخلفية العمل، في أعمال كُتبت حول موضوع الفتوحات العربية مثل **فتوح البلدان** للبلاذري، و**فتوح مصر** لابن عبد الحكم، و**كتاب الفتوح** لابن أعثم الكوفي (اشتهر ما بين القرنين الثاني والثالث الهجريين/ التاسع الميلادي).

وقد أثبتت الأشعار العائدة إلى تلك الفترة، لشعراء مثل أبي الأسود الدؤلي، والكميت، والفرزدق، وآخرين، فائدتها أيضاً، كما هي الحال مع مجموعة القصائد والتفاصيل الخاصة بتراجم الشعراء الموجودة في **كتاب الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني (ت. ٣٥٧هـ/ ٩٦٧م). وهناك كتاب آخر من هذا الصنف هو **كتاب الشعر والشعراء** لابن قتيبة. كما يوجد تراث من كتابات «كتّاب الفِرَق» أيضاً نجد فيها وصفاً لمعتقدات وممارسات الشخصيات الرئيسية لمختلف المجموعات الإسلامية المعنية. ومن أقدم هذه الأعمال لدينا **مقالات الإسلاميين** للأشعري (ت. ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م). أما **كتاب الملل والنحل** للشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، فهو من الأعمال البارزة في هذا الصنف على الرغم من تأخره زمنياً. يضاف إلى ذلك، أن الأعمال الإسلامية العامة التي تتناول التفسير والحديث، وكذلك أدب التراجم مثل **تهذيب التهذيب** لابن حجر العسقلاني، ساهمت في إغناء هذا البحث. وقد وردت هذه الأعمال وغيرها، في قائمة المصادر والمراجع تحت عنوان المصادر الإسلامية العامة، وجرى استخدامها بشكل مكثَّف.

كما جرت محاولة، في هذا المسح، لتضمين المصادر الشيعية من كافة المذاهب - الزيدي والاثني عشري والإسماعيلي -. ومن بين المصادر الزيدية،

هناك مخطوطة جرى استخدامها بشكل مكثَّف، ولا سيما في الفصل الخاص الذي يتناول مساهمات الباقر في مجال الفقه، وهي على وجه التحديد **أمالي أحمد بن عيسى** لمحمد بن منصور المرادي،[9] تشتمل على العديد من أحاديث الباقر مروية عن أبي الجارود بخصوص مسائل شرعية مختلفة كالصلاة والطلاق وشعائر الحج وجوانب فقهية أخرى متفرقة. وإلى جانب **مجموع الفقه** المنسوب إلى زيد بن علي، تمت الاستفادة من مصادر زيدية أخرى عن طريق اقتباسات الباحثين الغربيين بشكل أساسي.

أما في ما يتعلق بالمصادر الاثني عشرية، فأقدم الأعمال الباقية هناك مجموعات الحديث المعروفة باسم **الأصول**. وعادة ما يُقدر عدد «الأصول» بـ ٤٠٠، لكن ما نعرفه عن الموجود منها مخطوطاً، لا يتجاوز ثلاث عشرة مخطوطة. وتشتمل محتوياتها على أحاديث ذات طبيعة تاريخية وعقائدية وفقهية وقصصية وأحاديث منحازة. وقد تمّ في مرحلة متأخرة دمج هذه «الأصول» المتنوعة، والتي يُنسَب معظمها إلى تلاميذ الإمامين الباقر والصادق،[10] في أعمال أكبر عُرفت باسم «الجوامع»، وهي التي قامت بدورها كمصادر لأعمال شيعية لاحقة. ومن بين المصنفات الاثني عشرية، تحتل تلك التي تُعنى بفضائل الأئمة وصلاحياتهم مركزاً فريداً. وأحد أقدم هذه الكتب التي نجت، **بصائر الدرجات** لمحمد بن الحسن الصفّار القمّي (ت. ٢٩٠هـ/ ٩٦٣م). والاعتقاد السائد أن الصفّار ضمّن كتابه هذا العديد من الأحاديث من صحيفة أملاها النبي على علي. (١١) وتمّ دمج العديد من أحاديث **البصائر** في كتاب أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت. ٣٢٩هـ/ ٩٤١م) الرئيسي، **الكافي في علم الدين** المكوّن من أقسام ثلاثة: الأصول والفروع والروضة. وما له صلة بموضوع هذه الدراسة هما «الأصول» و«الفروع».

---

٩. محمد بن منصور المرادي: **أمالي أحمد بن عيسى**، ١٣٥هـ، الأمبروزيانا؛ ونُشِر الآن تحت عنوان: **كتاب العلوم الشهير بأمالي أحمد بن عيسى** (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

١٠. انظر مقالة Kohlberg، «الحديث الشيعي» في: **تاريخ كمبردج للأدب العربي**، ج ١، **الأدب العربي حتى نهاية الفترة الأموية**، تح. Beeston، كمبردج، ١٩٨٣، ص ٣٠١.

وهناك كتاب نادراً ما استخدمه العلماء هو **إثبات الوصيّة** المنسوب إلى المسعودي (ت. ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م)، وفيه وصف لعملية انتقال السلطة الحاكمة والوصية الدينية للشيوخ الأقدمين من جيل إلى جيل منذ خلق آدم. ومن الكتب الأخرى التي تتضمن أيضاً أحاديث بشأن طبيعة الإمامة إضافة إلى مسائل دينية أخرى، هناك **رسالة الاعتقادات الإمامية** لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه (ت. ٣٨١هـ/ ٩٩١م).

وعلاوة على الأحاديث التي تتناول الإمامة، هناك أحاديث أخرى كثيرة تتعلق بفضائل علي، الإمام الأوَّل، وحقه في الحكم. وقد تم جمعها، بعضها مع بعض، تحت عناوين مثل «خصائص» أو «مناقب» أو «فضائل علي». ومن بين مثل تلك الكتب، تجدر الإشارة إلى كتاب **خصائص أمير المؤمنين** لمحمد بن الحسين الشريف الرضي (ت. ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م). وقد عالج العالم الاثني عشري الذائع الصيت، محمد بن النعمان الشيخ المفيد (ت. ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)، سيرة علي وأئمة آخرين، في عمله: **كتاب الإرشاد**. والمفيد هو أيضاً مؤلف **كتاب الجمل** الذي تضمن أحاديث تتعلق بـ«موقعة الجمل» (٣٦هـ/ ٦٥٦م). ومن الأعمال الأخرى المستخدَمة في هذه الدراسة، كتاب **نهج البلاغة**، الذي يتضمّن خطب علي ومواعظه، كما جمعها الشريف الرضي.

وتوفر تفاسير القرآن الشيعية المبكرة، مصدراً رئيسياً للأحاديث. من هذه الأعمال هناك **تفسير القمّي** لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت. حوالى ٣٠٧هـ/ ٩١٩م). ويحتوي هذا الكتاب على قَدْر كبير من المواد التاريخية ذات الصلة بالسِّيرة، لكنه يكاد لا يعطي اهتماماً للمشكلات اللغوية، ويتجاهل الكثير من المقطوعات القرآنية الصعبة، ربما بسبب طبيعته المنحازة. وقد ضمّن الراوي الأول عند القمي، أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم، الكتاب أحاديث نقلها عن **تفسير أبي الجارود**، الذي يشار إليه بخلاف ذلك على أنه **كتاب الباقر** لابن النديم. وهذا هو تفسير القرآن الذي رواه أبو الجارود زياد بن المنذر، عن الباقر. وتشتمل تفاسير أخرى للقرآن متأخرة على **التبيان في تفسير القرآن** لأبي جعفر الطوسي (ت. ٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م) و**مجمع البيان في تفسير القرآن** للفضل بن

الحسن الطبرسي (ت. ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م). ويحتوي هذان التفسيران على أحاديث كثيرة، مع أن جل اهتمامهما ينصبّ على مسائل فقهية ولغوية وعقائدية.

إلى جانب «الأصول الأربعمئة» و«الفروع من الكافي» المذكورة سابقاً، نجد أحاديث شيعية ذات طبيعة فقهية أيضاً في **من لا يحضره الفقيه** لابن بابويه، **وتهذيب الأحكام والاستبصار** لأبي جعفر الطوسي.

وفي الحقيقة، نجد أحاديث فقهية أيضاً في **قرب الإسناد** للحِمْيَري الذي هو أقدم من كتاب **الكافي** للكليني. ومن الأعمال الأخرى المبكرة التي تضمنت قسماً عن الفقه، **كتاب المحاسن** لأحمد بن محمد بن خالد البارقي (ت. ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م). والبارقي هو مؤلف **كتاب الرجال** أيضاً، ويورد فيه أسماء أتباع الأئمة المتنوّعين. وكان لكتّاب لاحقين شروحات لهذه الأحاديث، ويُعَدُّ **وسائل الشيعة إلى أحاديث الشريعة** لمحمد بن الحسن بن الحرّ العاملي (ت. ١١٠٤هـ/ ١٦٩٣م) واحداً من أكثر هذه الشروحات شعبية.

هناك صنف آخر من أحاديث الشيعة، هو الأعمال المعروفة باسم «الأمالي»، وهي إملاءات دوّنها تلاميذ عن شيوخهم، حيث إن «الأمالي» كانت تُملَى عادة في عدد من المجالس المتتالية، وقد أشير إليها في بعض الأحيان باسم «المجالس» أيضاً. وقد وصلنا عدد من مثل هذه الأعمال من علماء بارزين كابن بابويه، والمفيد، والشريف المرتضى وأبي جعفر الطوسي. ولم يجر تجميع الأحاديث في هذه الأعمال وفقاً لموضوعات محدَّدة، لكنها تتصل بمسائل تاريخية وعقائدية وفقهية مختلفة.

من المصادر المفيدة الأخرى لدينا **عمدة الطالب**، وهو من كتب الأنساب الشيعية لأحمد بن علي، المعروف باسم ابن عِنبه (ت. ٨٢٥هـ/ ١٤٢٢م)، الذي كان على معرفة جيدة بالحركات الشيعية المبكرة. ونجد مواد هامة عن الفترة المبكرة أيضاً محفوظة في أعمال ضخمة لبعض الكتّاب الشيعة المتأخرين. ومن هذه الأعمال، تجدر الإشارة إلى **مناقب آل أبي طالب** لابن شهراشوب (ت. ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م). وهناك كاتب غزير الإنتاج كتب بشكل مكثف حول «الحديث» وعلوم الدين والتاريخ، هو حسن بن يوسف بن المطهَّر الحلّي

(ت. ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م). لكن ربما كان العمل الموسوعي، **بحار الانوار**، لمحمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت. ١١١٠هـ/ ١٧٠٠م)، أكثر هذه المصادر شهرةً وفائدةً. ويوفر كتاب المجلسي، الذي استخدم مصادر شيعية واسعة التنوع جرى ذكرها بغاية الدقة، معلوماتٍ قيّمةً حول تراث الشيعة وعقائدهم وتاريخهم المبكر.

ومن بين المصادر الإسماعيلية، يُعَد كتاب **الزينة** لأبي حاتم الرازي (ت. ٣٢٢هـ/ ٩٣٣م)،[١٢] واحداً من أقدم الأعمال التي أفادت على نحو خاص في هذه الدراسة. والفصل المهم هنا هو الفصل السابع الذي يتناول المذاهب والفِرَق الاسلامية، والذي حققه العالم العراقي المعروف بالسامرائي، ونشره في ملحق لكتابه **الغلو والفِرَق الغالية في الحضارة الإسلامية**. ومن الكتّاب الإسماعيليين المبكرين الآخرين ممن تناولنا أعمالهم المتنوعة بشكل مكثف واستعنّا بها، القاضي النعمان (ت. ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م)، العالم الجامع للفنون الذي يبدو أنه كان متمكناً من الكتابة في التاريخ وعلوم الدين والفقه على حد سواء. ومن بين أعماله المتنوعة هناك **شرح الأخبار** الذي نُشر حديثاً في أجزاء ثلاثة.[١٣] وهناك عمل آخر للقاضي النعمان ثبتت فائدته، ولا يزال مخطوطاً يدعى **مناقب لأهل البيت ومثالب بني أمية**. واستُعين أيضاً بكتاب **الإيضاح** للنعمان، ويُعتبر واحداً من أقدم الأعمال في الفقه وأكثرها شمولية، ولم يبق منه سوى قسم واحد يتعلق بالصلاة،[١٤] وكتابه **دعائم الاسلام** والأعمال الباطنية المطابقة له: **تأويل الدعائم وأساس التأويل**

---

١١. الصفّار هو راوية مهم للكُليني. والنص نفسه موجود، وحققه ميرزا كوتشباغي (تبريز، ١٣٨٠).

١٢. للمزيد من التفاصيل، انظر: اسماعيل بونوالا، **بيبلوغرافيا الأدب الإسماعيلي**، ماليبو، كاليفورنيا، ١٩٧٧، ص ٣٦ وما بعدها؛ انظر أيضاً: مقالة هانز ديبر، «أبو حاتم الرازي (القرن العاشر) في الوحدة والتعددية في الدين» في: *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, ed. J. Gort, Grand Rapids, Michigan, 1980, pp. 87-104.

١٣. للمزيد من التفاصيل حول محتويات كل قسم، انظر: اسماعيل بن عبد الرسول المجدوع، **فهرست المجدوع**، تح. علينقي مونزفي، طهران، ١٩٦٦. طُبع القسم الأول منه في الجامعة السيفيّة (سورت، لا. ت)، وحققه السيد محمد الحسيني الجلالي (قم، ١٤٠٩-١٤١٢هـ/ ١٩٨٨-١٩٩٢م).

١٤. انظر بونوالا، **بيبليوغرافيا**، ص ٥١-٥٢. والميكروفيلم المستخدم هو نسخة توبنغن.

وكلاهما محقَّق ومطبوع، و**كتاب الهمة في آداب أتباع الأئمة** الذي يتناول موضوع «الإمامة» بشكل أساسي، و**الأُرجوزة المختارة**،[15] التي شرح النعمان فيها فكرة الإمامة وجوانب أخرى ذات صلة، نظماً شعرياً. وتتضمن هذه الدراسة أعمالاً أخرى للقاضي النعمان في الفقه: **الأرجوزة المنتخبة**، و**مختصر الإيضاح**، و**كتاب الاقتصار**، و**كتاب الينبوع**، و**مختصر الآثار**، و**اختلاف أصول المذاهب**.[16]

أما أقدم الأعمال الباطنية التي تضمنت بعض المعلومات المفيدة فهو **أسرار النطقاء**، لجعفر بن منصور اليمن المعاصر للقاضي النعمان. ويرتبط كتاب **أسرار النطقاء** بشكل وثيق مع كتاب آخر للمؤلف بعنوان **سرائر النطقاء** الذي يبدو وكأنه نسخة معدَّلة ومفصَّلة للأخير. وكان جعفر بن منصور كتب عدداً من الأعمال الأخرى، ويُعَدُّ واحداً من متقدمي رموز التأويل ودعاته. ولا تزال أعمال كثيرة له، مثل **كتاب الفرائض وحدود الدين** الذي يتضمن فصلاً فسّر فيه سُوَر «يوسف» و«الكهف» و«النور» القرآنية تفسيراً تأويلياً، في صورة مخطوطات، بينما جرى تحقيق مخطوطات أخرى مثل **كتاب الكشف**. وهناك عمل مهم يُنسَب إليه تحت عنوان: **كتاب الفترات والقِرانات**.[17] ويسود الاعتقاد بأن هذا العمل الذي يتناول النبوءات وعلوم الغيب، هو وحي من علي، حيث يُعرَف أيضاً باسم **كتاب الجفر** لمولانا علي بن أبي طالب.[18] ومن أعمال جعفر بن منصور الهامة الأخرى كتاب **الشواهد والبيان**، الذي لم يُنشَر بعدُ، ويناقش بعض الآيات القرآنية التي تشير إلى عليّ وخلفائه.

استُعين بكتاب آخر في هذه الدراسة هو **الرسالة في الإمامة** لأبي الفوارس أحمد بن يعقوب (ت. ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م).[19] ويجيب هذا الكتاب عن أسئلة

١٥. تحقيق إسماعيل بونوالا (مونتريال، ١٩٧٠).

١٦. لمزيد من التفاصيل، انظر: بونوالا، **بيبليوغرافيا**، ص ٥٢-٥٤.

١٧. تمَّ تحليل هذا العمل من قبل هاينز هالم في:
Die Welt des Orients, 8, 1975, pp. 91-107.

١٨. لمزيد من التفاصيل، انظر: بونوالا، **بيبليوغرافيا**، ص ٧٠-٧٥.

١٩. تمَّ تحقيق هذا الكتاب مع ترجمة له وحواشٍ من قبل سامي مكارم تحت عنوان، **العقيدة السياسية للإسماعيليين** *The Political Doctorine of Ismāʿīlis*، ديلمر، نيويورك، ١٩٧٧.

عديدة ومختلفة تتعلق بالإمامة. وكان المؤيِّد في الدين الشيرازي (ت. ٤٧٠هـ/ ١٠٧٧م) عالِماً إسماعيلياً آخر لا تزال أعماله مخطوطة في معظمها، يُستثنى منها **سيرة المؤيِّد وديوان المؤيِّد**، وكلاهما نشره وحققه محمد كامل حسين. ونجد جزءاً من أول مجلَّدين من عمله الضخم، **المجالس المؤيدية**، المؤلَّف من ٨٠٠ مجلس في ثمانية مجلدات في كتاب الحارثي، **مجموع التربية**، بينما قام مُسقطي ومولوي بتلخيص «مجالس» أخرى في كتابهما **حياة المؤيِّد ومجالسه**.

ومن الأعمال الأخرى التي تمّ اعتمادها أيضاً في هذه الدراسة لعلاّمة متأخر قليلاً، يُدعى إدريس عماد الدين (ت. ٨٧٢هـ/ ١٤٦٧م)، **عيون الأخبار**، ويقع في سبعة مجلدات. والمجلد الأكثر صلة بهذه الدراسة هو المجلد الرابع، الذي حققه مصطفى غالب، ويتألف من سِيَر حياة الأئمة من بعد علي وحتى آخر أئمة «دَور السَّتر». وقد كتب إدريس عدة أعمال أخرى إلى جانب «العيون»، اشتهر منها **زهر المعاني**، وكتابه في «الحقائق».

وتدور إحدى المشكلات الأساسية للكتابات التأريخية العربية والإسلامية المبكرة حول صحة المصادر تاريخياً. فالمعروف أن معظم هذه المصادر يعتمد على جملة من المعرفة عُرفت باسم «أدب الحديث»، السُّني والشيعي معاً. وبمرور الوقت، أصبح «الحديث» يُعَد، في وضع تال للقرآن، أهمَّ جزء من المادة النصّية الإسلامية المسؤولة عن تطور الفكر الديني والأخلاقي في الإسلام. والأدب نفسه غزير بطريقة غير اعتيادية. ومما لا شك فيه أنه من الصعب إثبات صحة جميع ما وصلنا منه. أما في حالة الباقر، فعلينا ألا نطرح كامل مأثوره واعتباره مختلَقاً حتى ولو كانت أحاديث معيَّنة منسوبة إليه مدلَّسة أو مزوَّرة. والمنهج (المقاربة) المتَّبع في هذه الدراسة، هو الاستعمال الحكيم وليس الرفض المطلق. يضاف إلى ذلك، أنه يجب أن يُتَيَقَّن من أن هذه المأثورات لا تمثل معتقدات مسلمي ذلك العصر فحسب، بل تشكل المرآة التي تَكشَّفت بها طموحات المشاعر الشيعية وتطلعاتها.

الفصل الأول

فكرة الإمامة قبل الباقر

تعني كلمة «إمام» في العربية عموماً «قائداً» أو «سيّداً»، وغالباً ما تُشير إلى قائد (أو سيد) الأمة أو مرجعية في حقل من حقول الدراسة. أما في العلوم الدينية والفقه الإسلامي، فإنها تنطبق من ناحية فنية على الخليفة الشرعي أو القائد الأعلى للأمة الإسلامية، كما تنطبق أيضاً على من يتولى قيادة طقس الصلاة. ولقد أثارت مسألة القيادة، الإمامة، واستدرّت تاريخياً ردود فعل متنوعة داخل المجتمع الإسلامي. فأهل السُّنة وقفوا إلى جانب المتولي الفعلي للسلطة واعتبروا الخليفة التاريخي خليفة شرعياً، فالإمام، بهذا الشكل، هو، بالنسبة إليهم، متطابق مع الخليفة الحاكم. أما الشيعة فقد أيدوا، من جهة أخرى، وضعاً مميَّزاً لأهل بيت النبي، وشددوا على مبدأ شرعية الإمام داخل ذلك البيت.

وقد مُنح أهل البيت، كما ذُكر في مقدمة الكتاب، وضعاً راقياً في القرآن يسمو فوق جميع المؤمنين. وورد في القرآن ما يتعلق بأهمية أُسر الأنبياء الأقدمين الذين دعوا الله إلى مدهم بالعون لأفراد أُسرهم، وصلّوا لنيل الرضى الإلهي لأرحامهم وذريتهم.[1] ولذلك، فإن ورثة الأنبياء، في القرآن، في ما يخص المُلْك، والحُكْم، والحكمة، والكتاب، والإمامة، هم المتحدِّرون منهم ومن أرحامهم القريبين جداً. ويجادل مادلونغ بأنه لم يكن لمحمد رؤية لخلافته خلافاً

١. انظر: **القرآن الكريم**، السور والآيات التالية: ٣:٣٣-٣٤؛ ١٩:٥٨؛ ٦:٨٤-٨٩؛ ٣٧:٧٦-٧٧؛ ٥٧:٢٦؛ ١١:٧١-٧٣؛ ٤:٥٤.

لما هو في ضوء الخلافة القرآنية للأنبياء السابقين.[2] ويعتقد واط، من جهة أخرى، أن أبا بكر كان اختياراً بديهياً للخلافة لأنه لم يكن المستجيب الأكثر أهمية من بين المستجيبين الأوائل فحسب، بل كان مساعده البارز ومستشاره الموثوق أيضاً.[3] لكن الخلافة في مجتمع قبلي تعتمد بشكل طبيعي على صلة القرابة الملكية، وكان اختيار مستشار قريب الصلة ليكون خليفة سيُعدُّ أمراً شاذاً إلى حد كبير.

النزاعات المبكرة حول قيادة الأمة

قامت النزاعات المبكرة في الأمة الإسلامية حول طبيعة «القيادة الأعلى» أو الإمامة. وتشير المصادر التاريخية إلى أن النزاع نشب حول خلافة النبي وذلك عقب وفاته في المدينة مباشرة، فاجتمع الأنصار في السقيفة في المدينة لتقرير مسألة القيادة الخطيرة. واقترح المدنيون اختيار قائد واحد من بين الأنصار (أهل المدينة الأصليين) وآخر من بين المهاجرين (المهاجرين من أهل مكة). ولم تكن الانتخابات التي انتهت لصالح أبي بكر بالبساطة التي يُعتقد عموماً أنها تمت بها، إذ توحي مصادر متعددة بوجود فئة من الناس، على الأقل، ممن شعروا بأنه كان لعلي بن أبي طالب زعمٌ صحيح بالخلافة. وكان هناك البعض ممن اعترضوا، منذ وقت مبكر يعود إلى زمن السقيفة، على مبايعة أبي بكر قائلين إنهم لن يبايعوا أحداً سوى علي.[4] أما لماذا علي، فإن المصادر لا تذكر السبب، ولم تشرح سبب عُزوف الأنصار عن مرشحهم سعد بن عبادة، وقبولهم بموقف توافقي لصالح علي الذي كان مهاجراً من قريش. وما هو مهم من وجهة نظر تاريخية، أن

---

٢. انظر مقدمة مادلونغ لكتابه **خلافة محمد**، ولا سيّما ص ١٦-١٧.

٣. و. م. واط، **محمد: النبي ورجل الدولة**، أكسفورد، ١٩٦١، ص ٣٥-٣٦.

٤. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ١٨١٧؛ اليعقوبي، **تأريخ**، بيروت، لا. ت، م ٢، ص ١٢٣ وما بعدها؛ ابن سعد، **طبقات الكبرى**، بيروت، لا. ت، م ٣، ص ١١٠ وما بعدها؛ انظر أيضاً: ابن الأثير، **الكامل في التأريخ**، بيروت، ١٩٧٥، م ٢، ص ١٥٦؛ والسيوطي، **تأريخ الخلفاء**، ترجمة Jarret، كلكوتا ١٨٨١، ص ٦٧-٧٠.

التقارير التي تقدم مثل هذه المشاعر حول علي وأسرته نجدها في أقدم الكتابات الإسلامية عهداً.[5]

وترى بعض التقارير أن الأصوات التي ارتفعت مؤيدة لعلي لم تخفت بعد القرار الذي اتُّخذ في السقيفة لصالح أبي بكر،[6] إذ ما إن عادت المجموعة إلى المسجد حتى ارتفعت هناك جلبة غير اعتيادية بين الجمع. ويُعتقد أن علياً وبعض مؤيديه من المهاجرين والأنصار معاً اجتمعوا بعد هذه الحادثة في بيت فاطمة للتفكير في المسألة.[7] لكن، قبل أن تتاح لهم الفرصة لاتخاذ أي قرار، تم استدعاؤهم إلى المسجد لتأدية فروض الطاعة.[8] إلا أنه من الواجب بيان أن مجموعة الأحاديث المتوفرة في المصادر تجعل من الصعب تقرير متى جرى القيام بطلب البيعة على وجه الدقة، هل كان ذلك عقب حضورهم إلى المسجد قادمين من السقيفة مباشرة، أم كان عقب عملية دفن النبي في اليوم التالي، أي عندما تلقى أبو بكر بيعة الجمهور العام.

وطبقاً لبعض التقارير،[9] فإن علياً ومؤيديه رفضوا الانصياع للدعوات إلى الحضور إلى المسجد، الأمر الذي يُعتقد أن عُمَر وقف عنده ونصح أبا بكر بالذهاب للتحقيق شخصياً في سبب غيابه. وطبقاً للمصادر،[10] فإن الرجلين سارا

---

٥. هناك من يزعم وجود فريق ارتبط بعليّ وسُمّي بشيعة علي حتى في زمن حياة النبي. انظر: الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٢٥٩؛ والنوبختي، **فرق الشيعة**، تح. H. Ritter، إسطنبول ١٩٣١، ص ١٥.

٦. البلاذري، **أنساب الأشراف**. تح. م. حميد الله، القاهرة، ١٩٦٠، م ١، ص ٥٧٩-٥٩١؛ الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ١٨٣٧-١٨٤٥؛ ابن هشام، **سيرة رسول الله**، تح. السقا، القاهرة، ١٩٣٦، م ٤، ص ٣٠٧-٣١٠؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٣-١٢٦.

٧. اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٦.

٨. البلاذري، **أنساب الأشراف**، م ١، ص ٥٨٢.

٩. المصدر نفسه، م ١، ص ٥٨٥ وما بعدها؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٦؛ الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ١٨١٨.

١٠. البلاذري، **أنساب الأشراف**، م ١، ص ٥٨٥ وما بعدها؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٦؛ الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ١٨١٨؛ **والإمامة والسياسة** المنسوب خطأً إلى ابن قتيبة يعطي رواية مفصلة لحادثة الهجوم على منزل فاطمة من قبل عمر وأبي بكر ومحاولة إجبار علي على البيعة؛ =

إلى بيت علي برفقة فريق مسلّح وحاصروا البيت وهددوا بإشعال النار فيه إذا لم يقدم علي ومؤيدوه على المبايعة. ويُعتقد أن علياً خرج محتجاً بخصوص حقوقه ورفض قبول طلباتهم. وسرعان ما تحول الأمر إلى مشهد عنف[11] حين حاول عمر اقتحام الباب. غير أن فاطمة ما لبثت أن ظهرت فجأة عند تلك اللحظة وصاحت: «والله لتخرجنّ أو لأكشفنّ شعري ولأعجنّ إلى الله». عند ذاك تركت جماعة أبي بكر المكان دون الحصول على بيعة علي كما يظهر.[12]

كان الكثير من الأنصار قد رفضوا مبايعة أبي بكر في السقيفة، إلا أنهم أصبحوا راضين بالظروف الجديدة بالتدريج.[13] وهناك العديد من الأبيات الشعرية للشاعر حسان بن ثابت يهاجم فيها أبا بكر وقريشاً علناً.[14] أما بالنسبة إلى علي نفسه، فإن الأحاديث من الأزمنة المبكرة توحي بأنه عارض مبايعة أبي بكر حيث شعر بأنه كان يجب أن تذهب الخلافة إليه. بل حتى إنه توجد درجة من الإجماع، ولو أنها لم تكن كلية، على أن علياً أخّر المبايعة حتى ما بعد وفاة فاطمة، ولو أن بعض الدارسين الشيعة المتأخرين ينفون أنه قام بمثل هذه البيعة مطلقاً.[15] وهكذا، فإن الدليل على بيعته في الأحاديث المحفوظة هو في صالح قبول متأخر وليس بالأحرى قبولاً مباشراً.[16]

= انظر أيضاً مقالة «فاطمة» في: **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الحديثة، م ٢، ص ٨٤١-٨٥٠، حيث يقول المؤلف إن هذه الأحداث لا بد من أنها كانت تستند إلى حقائق.

١١. اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٦؛ وتقول رواية في: البلاذري، **أنساب الأشراف**، م ١، ص ٥٨٥، إن أبا بكر أرسل عمراً وزيداً بن ثابت إلى بيت علي.

١٢. البلاذري، **أنساب الأشراف**، م ١، ص ٥٨٥ وما بعدها؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٦؛ الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ١٨١٨.

١٣. حول تفاصيل هذه الأسماء، انظر: اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٦ وما بعدها؛ البلاذري، **أنساب**، م ١، ص ٥٨٨.

١٤. انظر مادلونغ، **خلافة محمد**، ص ٣٥-٣٦.

١٥. المفيد، **كتاب الإرشاد**، النجف، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ترجمه إلى الإنكليزية هوارد (لندن، ١٩٨١)، ص ١١٦-١٣٧.

١٦. البلاذري، **أنساب**، م ١، ص ٥٨٥-٥٨٦، يوحي بشدّة بأن علياً أخّر مبايعته لأبي بكر حتى وفاة فاطمة (بعد ذلك بستة أشهر). أحد الأحاديث عن عائشة.

عندما اصطحب علي فاطمة لتطلب من أبي بكر ميراثها،[١٧] رد أبو بكر بحدة قائلاً إن النبي قد قال: «إنّا معشر الأنبياء لا نوّرث، ما تركنا صدقة.» فقالت: «أفي الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟ أما قال رسول الله: المرء يحفظ ولده؟»[١٨] يعكس النزاعُ حول مسألة الإرث هذه، الصراعَ حول الخلافة. إذ لو كان في مقدور النبي ترك ملكية للورثة، لربما كان هناك جدل إذاً بخصوص الخلافة الوراثية، الأمر الذي كان أبو بكر يحاول نفيه. ومع ذلك، تمكّن أبو بكر من حل مشكلة أهل البيت من دون أن يريق ماء وجهه. وقد وصف مادلونغ النزاع الذي نشب بين أسرة النبي (بني هاشم) وقبيلته (قريش) حول قيادة الأمة الإسلامية، وقدّم جدلية مقنعة بخصوص زعم علي لخلافة شرعية.[١٩]

لم يلعب علي، كما هو معروف، دوراً فعالاً في الشؤون السياسية إبان عهد أول خليفتين. فإذا ما تذكرنا مشاركته الفعّالة جداً في شؤون الأمة إبان زمن النبي، فإن ذلك يوحي بشيء ما. إلا أنه من الصعب تقرير ما إذا كان امتناعه كان من اختياره أم أنه استُثني من الشؤون السياسية بشكل مقصود. التفسير الأول قد يميل للإيحاء بأن مجرى الأحداث قد خيّب أمله، بينما يتضمن الثاني أنه كان يُعَدّ تهديداً محتملاً. وهناك رواية بهذا الخصوص تفيد أن علياً قد رفض عرضاً من أبي سفيان للقتال في سبيل حقوقه، لأن ذلك كان سيعني، من وجهة نظره، تدمير الإسلام.[٢٠]

أقدم أبو بكر، وهو على فراش الموت، بعد أن تشاور مع عبد الرحمن بن

---

١٧. زعمت فاطمة ملكية أرض فدك وتمسكت بأن فدك، مثل خيبر، يجب أن تعود إليها. انظر مقالة «فدك» في: **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الحديثة؛ وابن سعد في **الطبقات**، م ٢، ص ٣١٤ وما بعدها؛ ابن هشام، **سيرة**، م ٣، ص ٣٥٢، ٣٦٨؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٧.

١٨. اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٢٧؛ لم ينسَ كميت (ت.١٢٦هـ/ ٧٤٣م) أن يذكر في كتابه **الهاشميات** هذه الحادثة، وكيف تم حرمان فاطمة من حقها الشرعي في ميراث والدها، ولا سيما في فدك وفي سلطة علي. راجع: الكميت، **الهاشميات**، تح. صيداوي، القاهرة، ١٩٥٠، ترجمته إلى الألمانية ج. هروفتز، ليدن، ١٩٠٧.

١٩. مادلونغ، **خلافة محمد**، ص ٢٨ وما بعدها.

٢٠. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ١٨٢٧؛ البلاذري، **أنساب**، م ١، ص ٥٨٣.

عوف وعثمان على تسمية عمر خليفة تالياً من بعده،[21] متجاهلاً علياً بالكلية، سواء في المشورة أو الترشيح. وكان هذا الترشيح مقلقاً إلى حدّ كبير لبعض صحابة النبي البارزين، وقد اشتكى طلحة شخصياً لأبي بكر، طبقاً لرواية عند الطبري،[22] بخصوص هذا الأمر. إلا أن أبا بكر كان متصلباً في رأيه. ولتأكيد ذلك، جعل اختياره يدوَّن في وثيقة مكتوبة. ويتكشّف شعور أبي بكر بضرورة تعيين عمر وتوثيق هذا القرار كتابةً، عن أمر ما خصوصاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، في ضوء وجهة نظر أولئك الصحابة، أن النبي لم يعيِّن أحداً، وفقاً لما تقترحه المصادر، ولا سمح له عمر نفسه بفعل ذلك كتابة.[23]

وهناك إشارات في المصادر أيضاً، تفيد أنه كانت لعلي خلافات مع عمر إبان فترة خلافة الأخير. ومن المسائل ذات الأهمية الخاصة هي مسألة «الديوان» (أو السجلّ) الذي تضمن الكثير من الأمور الإدارية والمالية. ويقال بأن علياً كان قد اقترح توزيع كامل الغنائم (أو الدخل) وهذه سياسة لم يقبل بها عمر.[24]

ويدوِّن الطبري حواراً هاماً دار بين عمر وابن عباس يُنبئ بموقف عمر تجاه بني هاشم، ولا سيما تجاه علي. وطبقاً لذلك، يُعتقد أن عمراً سأل ابن عباس لماذا لا يتعاون علي معهم، ولماذا لم تقف قريش الى جانب أسرته (أي أهل البيت). وعندما أجاب ابن عباس بأنه لا يعرف السبب، قال عمر محتدّاً، «كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، فتبجّحوا على قومكم بجحاً بجحاً.»[25]

٢١. اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٣٦ وما بعدها؛ الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢١٣٥. إن اختيار هذين الرجلين له دلالته في أنهما، كلاهما، لم ينتميا إلى بني هاشم، وخصوصاً أن كلا فرعيهما، بني زهرة وبني أميه، كان في تنافس مع بني هاشم قبل الإسلام. ثم إنهما، كلاهما ينتميان، إلى الطبقات الثرية في الأمة الإسلامية.

٢٢. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢١٤٣-٢١٤٤؛ ابن سعد، **طبقات**، م ٣، ص ١٩٦، يدوِّن حديثاً يقول إن علياً وطلحة جاءا إلى أبي بكر وسألاه كيف سيجيبُ اللهَ يوم القيامة، فقيل إن أبا بكر رد بالقول إنه عيّن الأفضل من بينهم.

٢٣. البخاري، **صحيح**، م ١، ص ٤١.

٢٤. مقالة «علي» في: **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الحديثة، م ١، ص ٣٨١-٣٨٦؛ وانظر: ابن سعد، **طبقات**، تح. سخاو، ليدن ١٩٠٥-١٩٤٠، م ٣، ص ٢١٢ وما بعدها.

٢٥. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٧٧٠ وما بعدها، وص٢٧٩٦.

وطبقا لحديث آخر، طلب عمر من ابن عباس إعطاءه شعراً يثبت رأيه، فقام الأخير عند ذاك باقتباس أبيات لزهير بن أبي سلمى، الشاعر المعروف من فترة ما قبل الاسلام.[٢٦] وبعد أخذ ورد بين عمر وابن عباس، قال ابن عباس بأنه لو اختارت قريش لنفسها حيث اختار الله لها، لكان الصواب بيدها غير مردود ولا محسود. وقد اعتبر عمر نفسه ما نجم عن السقيفة على أنه «فلتة» - حدث متسرِّع ومفاجئ من دون تفكير أو تدبّر -. وانتهى اجتماع السقيفة، علاوة على ذلك، بطريقة غير لائقة ومثيرة للهيجان، آلت بالنتيجة إلى نفي الزعيم الخزرجي سعد بن عبادة ووفاته.

أما عمر، فقد حصر قرار ترشيح خليفته بستة أشخاص - عثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعلي وطلحة والزبير- مع ولده عبد الله بصفة مستشار.[٢٧] وترى الروايات أنه لم تكن للرجال الستة حرية الخيار، بل إنهم بالأحرى أُكرهوا على المشاركة في هيئة لاتخاذ قرار.[٢٨] وطبقاً لـ **نهج البلاغة**، فإن علياً رأى أن مجرد اختيار عبد الرحمن بن عوف للإدلاء بصوته قد ضمن أن الخلافة لن تذهب إليه.[٢٩] لقد كان الاختيار، طبقاً لعلي، بمثابة ضمانة لترشيح عثمان الذي كان صديقاً قديماً لعبد الرحمن وصهره، بينما كان سعد بن أبي وقاص ملزَماً بترشيح عثمان لأنه ابن عم لعبد الرحمن.[٣٠] وترى الأحاديث الواردة عند البلاذري[٣١] والطبري،[٣٢] أن علياً قد احتج على هذه المسألة لكن من غير طائل.

---

٢٦. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٧٧٠ وما بعدها.

٢٧. ابن سعد، **طبقات**، م ٣، ص ٢٤٦ وما بعدها؛ الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٧٧٨؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، م ٥، تح. غويتن، القدس، ١٩٣٦، ص ١٦، ١٨؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٦٠.

٢٨. ابن سعد، **طبقات**، م ٣، ص ٤١-٤٢.

٢٩. انظر: خطبة «الشقشقية» في: **نهج البلاغة**، ١، رقم٣، ص ٤٨-٥٠؛ المفيد، **الإرشاد**، ترجمة هوارد، ص ٢١٢-٢١٣.

٣٠. المفيد، **إرشاد**، تر. هوارد، ص ٢١٠-٢١١.

٣١. البلاذري، **أنساب**، م ٥، ص ١٩.

٣٢. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٧٨٠.

وتقول رواية هامة دوّنها الطبري، إنّ علياً سُئل في الشورى إذا ما كان سيحكم طبقاً لكتاب الله وسُنة النبي إضافة إلى سيرة أول خليفتين. وتعتقد بعض الأحاديث أن علياً أبى اتّباع الشرط الثاني. بينما تفيد أخرى أنه أجاب، «أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي.»[٣٣] وقد اعتبر الحاضرون هذا الرد جوابَ مراوغة. وعندما سُئل عثمان السؤال نفسه أعلن قبوله لهذه الشروط فسارع عبد الرحمن إلى إعلانه خليفة.[٣٤] وتوحي بعض المصادر بأن اختيار عثمان لم يمرَّ من دون احتجاج جِدي من قبل مؤيدي علي المتحمسين. وهكذا، قال عمار بن ياسر:

> أيها الناس، إن الله عز وجل أكرمنا بنبيّه، وأعزّنا بدينه، فأنّى تصرفون هذا الأمر عن أهل بيت نبيكم.[٣٥]

وقد كان احتجاج المقداد على خلافة عثمان لصالح علي، أكثر حماسة من احتجاج عمار:

> ما رأيت مثل ما أوتي إلى أهل هذا البيت بعد نبيهم. إني لَأعجب من قريش أنهم تركوا رجلاً ما أقول إن أحداً أعلم ولا أقضى منه بالعدل.

ثم سأل أحدهم المقداد: من هم أهل البيت الذين ذكرهم، ومن هو ذلك الرجل من بينهم؟ فأجاب المقداد بأن «أهل البيت هم بنو عبد المطلب، والرجل هو علي بن أبي طالب.»[٣٦]

توضح هذه العبارات أن التأييد لمزاعم علي لم يَمُتْ، ولو أنه ربما قد خفت لبعض الوقت. ومع مجيء عثمان، راحت مظاهر السخط ترتفع عالياً. فقد احتل أقاربه مناصب الوُلاة وغيرها من المناصب القيادية، وراحوا يجمعون الثروات. أما

---

٣٣. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٧٨٦.
٣٤. ابن سعد، **طبقات**، م ٣، ص ٤٢ وما بعدها؛ البلاذري، **أنساب**، م ٥، ص ٢٢؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٦٢؛ الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٧٩٣.
٣٥. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٧٨٥ وما بعدها.
٣٦. المصدر نفسه، ص ٢٧٨٦؛ وحول احتجاج المقداد، انظر: اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٦٣.

شيعة علي الأوائل فقد ازدادوا عدداً وبدأوا في تلك الفترة بإظهار تأييدهم لعلي. وطبقاً لليعقوبي، بدأ أبو ذر الغفاري، أحد أتباع علي المتحمسين، بالاحتجاج بعنف ضد حكم عثمان، وراح يُلقي خطباً في مسجد المدينة دعماً لعلي أشار فيها إلى علي على أنه وصيّ النبي ووارث علمه. كما دعا الناس، الذين أطلق عليهم اسم «الأمة المتحيّرة»، إلى إظهار تفضيلهم لذلك الذي فضله الله، (يقصد علياً) وأن يضعوا جانباً أولئك الذين وضعهم الله جانباً.[٣٧]

وهناك إشارات واضحة إلى أن موقف عثمان تجاه أبي ذر كان موقفاً معادياً. وهو موقف، إذا ما كانت مثل تلك الخطب قد أُلقيت، يكاد لا يكون مثيراً للدهشة. وتُجمع المصادر كلها على أن عثمان قد بعث به (أي نفاه) إلى الشام حيث واصل حملته حتى قيام معاوية برفع شكوى بخصوص نشاطاته الخطرة. عندئذٍ، أمر عثمان بأن يُحمل على قتب بغير وطاء وإرساله الى المدينة تحت الحراسة. وانتهى به الأمر إلى نفيه الى مسقط رأسه في الربذة حيث توفي.[٣٨]

أما موقف علي الخاص، كما عبّر عنه في خطبه ورسائله، فقد كان موقفاً معقّداً. لقد أكّد على أن له شخصياً حقاً أكبر في الخلافة، وذلك على أساس من قرابته وارتباطه الوثيق بالنبي، وكذلك بسبب من دوره البارز في سبيل قضية الإسلام. وكان علي نفسه أول من أعلن حديث غدير خم عندما دعا أولئك الصحابة الذين كانوا قد سمعوا أقوال النبي هناك، إلى أن يشهدوا عليه أمام مسجد الكوفة. وهكذا، فان أكثر المعتقدات الشيعية أهميةً، يعود في أساسه إلى علي نفسه.[٣٩]

---

٣٧. اليعقوبي، **تاريخ**، م ٢، ص ١٧١.

٣٨. البلاذري، **أنساب**، م ٥، ص ٥٢ وما بعدها؛ الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٨٥٨ وما بعدها؛ المسعودي، **مروج الذهب**، تح. م. عبد الحميد، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٤، م ٢، ص ٣٣٩ وما بعدها؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٧١ وما بعدها. تذكر جميع هذه المصادر، ما عدا الطبري، أن علياً والحسن والحسين وعماراً بن ياسر ذهبوا بصحبة أبي ذر لوداعه، بل تحدثوا إليه خلافاً لأوامر عثمان.

٣٩. انظر: مادلونغ، مقالة «شيعة» في: **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٩، ص ٤٢٠-٤٢٤؛ **وخلافة محمد**، ص ١٥٠-١٥٧.

في غضون ذلك، انتهت مظاهر السخط المتأججة في «الدولة الإسلامية» بانفجار تحول الى ثورة اختُتمت باغتيال عثمان.[٤٠] وسط كل هذه الفوضى والاضطراب، صعد علي الى كرسي الخلافة وورث كل ما يحيط بها من مشكلات امتزجت في تلك الفترة وتُوِّجت بمقتل عثمان. إلا أنه استُقبل بالترحاب والتأييد من قبل الكثيرين من مؤيديه. وبالفعل، فإن المشاعر التي جرى التعبير عنها في تلك المناسبة، وهي التي يمكن جمعها مما ورد عند اليعقوبي، تُظهر أن عدداً من الناس كانوا على استعداد لتقديم تقريظ حماسي لعلي يشير الى أنه يتمتَّع بخصال بارزة ومزاعم متفوقة في الخلافة. وترددت مشاعر مشابهة من قبل أنصاري آخر - خزيمة بن ثابت - ومن قبل صعصعة بن صهوان أيضاً.[٤١] أما العهد الذي قطعه مالك بن الحارث الأشتر، والوارد عند اليعقوبي، فيبدو فريداً، لأنه أعلن علياً باعتباره «وصيَّ الأوصياء ووارثَ علم الأنبياء.»[٤٢] ويُظهر هذا الأمر وجود مجموعة كان موقفها من علي مختلفاً عن موقف بقية الأمة.

والأحداث التي أعقبت تولّي علي للخلافة ، كثورات طلحة والزبير وعائشة ومعاوية وانشقاق الخوارج، معروفة جيداً بحيث لا تحتاج معها إلى معالجة إضافية. إلا أنه من المهم ملاحظة أن تعابير مثل «الوصيّ» التي استُخدمت في المعارك التي خاضها عليّ، ولا سيما في معركتي «الجمل» و«صفّين»، كانت تشير إلى علي.[٤٣] وسبق لموقف الشاعر أبي الأَسود الدؤلي (الذي حارب إلى جانب علي في «صفّين») أن كان موقفاً دينياً مميزاً حين قال:

عندما نظرتُ الى وجه أبي الحسن، رأيت بدراً مكتملاً يملأ قلب

---

٤٠. ابن سعد، **طبقات**، م ٣، ص ٥٠ وما بعدها؛ اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٧٣ وما بعدها.

٤١. اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ١٧٩.

٤٢. المصدر نفسه.

٤٣. ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تح. م. إبراهيم، القاهرة ١٩٥٩-١٩٦٤، وقد جمع أبياتاً تصف علياً على هذا النحو، وذلك من **كتاب الجمل** لأبي مخنف والمقتبسة في: حسين م. جفري، **أصول الشيعة في الإسلام وتطورها المبكر**، بيروت، ١٩٧٩، ص ٩٣. ويعد نصر بن مزاحم كاتباً مبكراً آخر اقتبسها أيضاً في كتابه: **كتاب وقعة صفين**، القاهرة ١٩٤٥، ص ١٨، ٢٣ وما بعدها، ٤٣، ٤٩، ٣٦٥، ٣٨٢، ٣٨٥.

الناظر بمهابة فريدة. وتعلم قريش الآن ، أنّى وُجدَتْ، أنك أنت أنبلها خصالاً ودينا.[٤٤]

فإذا ما كانت هذه الروايات هي عبارات كلامية حقيقية قيلت في علي من قِبَل أولئك الرجال، فإنها تشير عندئذٍ إلى أن مثل هذه الافكار سبق أن كانت، منذ وقت مبكر يعود إلى زمن علي، جزءاً مما يمكن تسميته تراثاً شيعياً. ونُسبت عبارات مشابهة إلى الشخصية المثيرة للجدل، عبد الله بن سبأ،[٤٥] الذي قيل إنه صرّح إبان عهد عثمان بأن لكل نبي وصياً، وأن علياً هو وصي محمد، وأنه (أي علي) قد سُمِّي كذلك من قِبَله (أي من قِبَل محمد). ويُعتقد أيضاً أنه كان يعلّم أن الروح الإلهية التي كانت تحلّ في كل نبي، متنقلة من واحد إلى آخر على التوالي، قد انتقلت من محمد إلى علي، الذي أورثها لذريته الذين ورثوه في الإمامة.[٤٦] وطبقاً للنوبختي،[٤٧] فقد دعا ابن سبأ أيضاً إلى وجوب لعن الخلفاء الثلاثة الأوائل ولعن مواليهم. كما كان أول من دعا إلى عقيدة «الوقف»، إذ رفض الإقرار بموت علي.

توحي مثل هذه الأفكار بوجود مجموعة نظرت إلى مسألة خلافة علي على أنها حق إلهي. وليس من الضروري أن تكون تلك المجموعة قد عُرفت بأيّ اسم محدَّد في تلك الفترة، على الرغم من أن أولئك الذين وقفوا إلى جانب علي في معركتي «الجمل» و«صفّين»، سواء سياسياً أم دينياً، قد أُشير إليهم جميعاً باسم

---

٤٤. أبو الأسود الدؤلي، **ديوان**، تح. محمد حسن الياسين، بيروت، ١٩٧٤، ص ١١٨؛ شتروثمان، مقالة «شيعة»، في: **الموسوعة الإسلامية**، م٤، ص ٣٥٠ -٣٥٨، ومقالة «شيعة» في: مجلة *SEI*، ص ٥٣٤-٥٤١؛ المسعودي، **مروج الذهب**، م ٢، ص ٤١٦؛ الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، م ١، ص ٣٢٩ (طبعة دار الكتب)؛ م ١١، ص ١٢٢ (طبعة بولاق).

٤٥. انظر مقالة «عبد الله بن سبأ» في: **الموسوعة الإسلامية**، ط٢. وكذلك يوحي علي الوردي بقوة بأن النشاطات المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ كانت تنُفَّذ من قبل عمار بن ياسر الذي عُرف بلقب «السوداء». انظر: علي الوردي، **وعاظ السلاطين**، بغداد ١٩٥٤، ص ١٤٨ وما بعدها، وذكرها جفري في: **أصول**، ص ٨٦.

٤٦. الشهرستاني، **كتاب الملل والنحل**، تح. كورتن، لندن ١٨٤٦، ص ١٣٢.

٤٧. النوبختي، **فرق**، ص ١٩-٢٠.

شيعة علي،[48] أو العلوية، بالمقابلة مع شيعة عثمان، أو العثمانية: الاسم الأكثر شهرة.

الحسين وكربلاء

عندما اغتيل علي على يد خارجي (ابن ملجم)، أعلن أهل الكوفة ولده الحسن خليفة من بعده. إلا أن معاوية لم يكتف بإنكار هذا التعيين في خطبه ورسائله فحسب، بل بعث أيضاً بالعملاء والجواسيس لإثارة الناس ضد الحسن. وتجزم المصادر أن معاوية كان قادراً على رشوة قواد جيش الحسن مما أدى بالنتيجة إلى تنازل الأخير عن الحكم.[49] ثم غادر الحسن الكوفة واستقر في المدينة حيث قيل إن إحدى زوجاته، جعدة بنت الأشعث، أقدمت على دسّ السم له برشوة من معاوية.[50] وقد كان هذا الأمر ضرورياً من أجل ضمان خلافة يزيد التي لم يكن من الممكن تحقيقها على أرض الواقع بسبب من المعاهدة القائمة بين معاوية والحسن.

في غضون ذلك، اجتمع عدد من الكوفيين في بيت سليمان بن صُرد[51] وكتبوا إلى الحسين يحثّونه على الخروج ضد معاوية، لكنه رفض الاستجابة احتراماً لمعاهدة أخيه. كان البعض منهم قد انزعج من تنازل الحسن، ومن هؤلاء حجر بن عدي الكِندي، الذي لم يَعْيَ في احتجاجه ضد معاوية وضد أوامره الملحة في

---

٤٨. تجدر الإشارة إلى أن اسم «شيعة» كان قد أُطلق على مجموعة من الناس مقرَّبين من الإمام علي زمن النبي محمد. انظر: النوبختي، **فرق**، ص١٥؛ الرازي، **كتاب الزينة**، تحقيق السامرائي، ص ٢٥٩.

٤٩. جوليوس ولهاوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، تر. مرغريت وير، كلكتا ١٩٢٧، ص ١٠٤-١٠٧، وهو يرجع إلى الطبري والديناوري، واليعقوبي، في إعطائه صورةً موجزة عن تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية. أما الأصفهاني (**مقاتل الطالبيين**، طهران ١٩٤٩ ص ٤٦-٧٧)، وابن أعثم الكوفي (**كتاب الفتوح**، حيدرأباد ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م،) فيعطيان تفاصيل وافية عن ذلك. انظر: مقالة «ابن أعثم» في: **الموسوعة الإسلامية**، ط٢؛ وجفري، **أصول**، ص ١٣٠-١٦٨.

٥٠. الأصفهاني، **مقاتل**، ص ٧٣؛ المسعودي، **مروج الذهب**، م ٢، ص ٤٢٦.

٥١. اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ٢٢٨.

أن يُسَبَّ علي رسمياً من على المنابر. وثار حجر مع بعض أصحابه ضد معاوية وضد واليه زياد بن أبيه.[٥٢] وجرّب زياد جميع الوسائل الممكنة لتثبيط حجر، بما في ذلك التنازلات السياسية والمكافآت المادية، وعندما رفض ذلك تم تطويقه هو وأصحابه الثلاثة عشر. تمّ تحرير سبعة من أصحاب حجر بتأثير من أقاربهم، أما حجر والستة الآخرون فقد أُخبروا بأن عليهم إنكار علي ولعنه علناً، وأن يشهدوا لصالح عثمان أو يواجهوا الموت بقطع رؤوسهم.[٥٣] إلاّ أنهم رفضوا الانصياع وتمّ إعدامهم. ويجدر هنا التنويه بموقف حجر وأصحابه من عليّ، حيث دفعوا حياتهم بسبب من تأييدهم له، وعدم سبِّهم له علناً. وعندما توفي معاوية وجاء يزيد إلى السلطة سنة ٦٠هـ/ ٦٨٠م، رفض كل من الحسين وعبد الله بن الزبير مبايعته. وشجعت الرسائل والكتب العديدة، التي أرسلها أهل الكوفة والبصرة وأعلنوا فيها أنه لا إمام لهم سوى الحسين، الأخيرَ على محاولة القبض على السلطة. ولذلك، بعث بابن عمه، مسلم بن عقيل، لتحري حقيقة الوضع في الكوفة والكتابة إليه.

وتكشف استجابة الحسين لرسائل أهل الكوفة والبصرة وكتبهم، عن أمر مهم لأنها تحدد الطريقة التي اعتُقد أنه يجب على الإمام اتّباعها في منصبه، ولذلك فهي تساعدنا في فهم المفهوم المبكر للإمامة:

بسم الله الرحمن الرحيم

من حسين بن علي إلى المَلأَ من المؤمنين والمسلمين،

أما بعد. . .

فإن هانئاً وسعيداً قدما عليَّ بكتبكم، وكانا آخر من قَدِم عليَّ من رُسُلكم، وقد فهمت كل الذي اقتصصتم وذكرتم، ومقالة جلّكم: أنه ليس علينا إمام، فأقبل لعلَّ الله أن يجمعنا بك على الهدى والحق. وقد

---

٥٢. كان زياد إلى جانب علي في بداية الأمر، ثم جذبه معاوية إلى صفه وقبله أخاً له غير شقيق وعيَّنه والياً على الكوفة والبصرة بعد وفاة والي الكوفة المغيرة بن شعبة سنة ٥١هـ/ ٦٧١م.

٥٣. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ١١١-١٥٥؛ البلاذري، **أنساب الاشراف**، م ٤ أ-ب، تح. م. شلوزينغر، القدس، ١٩٣٨-١٩٧١، ص ٢١١-٢٣٦؛ الأصفهاني، **الأغاني**، م ١٧، ص ٧٨-٩٦.

بعثت إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي، وأمرته بأن يكتب إليَّ بحالكم وأمركم ورأيكم، فإن كتب إلي أنه قد أجمع رأي مَلَئكم وذوي الفضل والحجة منكم على مثل ما قدمت علي به رُسُلكم وقرأت في كتبكم، أقْدمْ عليكم وشيكاً إن شاء الله، فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله، والسلام.[٥٤]

أما رسالة الحسين إلى أهل البصرة فتقول:

أما بعد...

فإن الله اصطفى محمداً، صلى الله عليه وسلم، على خلقه، وأكرمه بنبوّته، واختاره لرسالته، ثم قبضه الله إليه وقد نصح لعباده وبلّغ ما أُرسل به صلى الله عليه وسلم، وكنا أهله وأولياءه وأوصياءه وورثته وأحقَّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك، فرضينا وكرهنا الفرقة، وأحببنا العافية، ونحن نعلم أنّا أحق بذلك الحق المستحق علينا ممن تولاه، وقد أحسنوا وأصلحوا، وتحروا الحق، فرحمهم الله، وغفر لنا ولهم. وقد بعثت رسولي إليكم بهذا الكتاب، وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسُنّة نبيه، صلى الله عليه وسلم، فإن السُّنّة قد أُمِيتَت، وإن البدعة قد أُحييت، وإن تسمعوا قولي وتطيعوا أمري أَهدِكم سبيل الرشاد، والسلام عليكم ورحمة الله.[٥٥]

تبرز عدة نقاط من محتويات هاتين الرسالتين. أُولاها، أن الحسين لا يستخدم كلمة شيعة، ولكنه يشير بدلاً من ذلك إلى «المؤمنين» و«المسلمين». ولهذين المصطلحين أهمية أيضاً، لأن الحسين يبدو وكأنه يميّز بين «المؤمنين» و«المسلمين». ومن المحتمل أنه خاطب «المؤمنين» أولاً، ثم «المسلمين». نقطة

٥٤. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٣٥؛ **وتاريخ الطبري**، م ١٩، «خلافة يزيد بن معاوية»، تر. هوارد، ألباني، نيويورك ١٩٩٠، ص ٢٦.
٥٥. الطبري، **تأريخ**، م ١٩، ص ٣٢.

أخرى جديرة بالملاحظة، هي أن أهل الكوفة دعوا الحسين إلى أن يقودهم لأنه ليس هناك من إمام يُرشدهم. أخيراً، في السطرين الأخيرين من الرسالة الأولى، وصف الحسين الطريقة التي يجب على الإمام التصرف بموجبها: «فلَعمري، ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحابس نفسَه على ذات الله، والسلام.»[٥٦]

أما في رسالته إلى أهل البصرة، فكان الحسين أكثر تخصيصاً في مسألة حق أسرته في الخلافة. وهو منفتح لدرجة مدهشة أيضاً بخصوص قوله لهم إن قومه (من البيت القرشي الواسع) قد فضَّلوا أنفسهم على أُسرته وعليه هو نفسه. وأضاف أنهم رضوا أن يبقوا صامتين من أجل تجنُّب الفرقة برغم أنهم أهل بيت النبي وأولياؤه وأوصياؤه وورثته.[٥٧]

وهكذا، يكون الحسين قد بدأ بتحديد مفهوم الإمامة - ولو أن ذلك كان بصورة أوّلية - لأولئك الذين بعثوا بالدعوة إليه. غير أن روح الحماسة لحمل السلاح باسمه في الكوفة، كانت قد بدأت تخبو، حتى قبل وصوله إلى العراق، وذلك بسبب الإجراءات الصارمة التي اتخذها والي المدينة. وواجه الحسين حتفه، هو والمجموعة الصغيرة التي رافقته، في كربلاء من دون أن يتلقى المساعدة التي وعده بها أهل الكوفة.[٥٨]

ما أعقبته كربلاء

أثار مقتل الحسين حركة جديدة في الكوفة. وعبّر الكثير من الناس عن أسفهم وندمهم لتقاعسهم (عن نجدة الحسين)، ورغبوا في السعي للتكفير عن ذلك بإلقاء أنفسهم في صراع هدفه الانتقام لدم الحسين. واختاروا سليمان بن

---

٥٦. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٢٣٥، و**تاريخ الطبري**، م ١٩، ص ٢٦.
٥٧. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٢٤٠.
٥٨. انظر:
C. Van Arendonk, *Les Débuts de l'Imāmat Zaidite au Yémen*, Leiden, 1960, p. 10.

صرد الخزاعي قائداً لهم، مطلقين على أنفسهم اسم التوَّابين، وانطلقوا يعملون في الخفاء.[59]

بالمقابل، دفعت الصدمة التي أحدثها اختبار كربلاء، بابن الحسين، علي زين العابدين، إلى تجنب الانغماس في السياسة بأقصى ما يستطيع. فعندما ثار أهل المدينة ضد يزيد سنة ٦٣هـ/ ٦٨٣م، ترك زين العابدين المدينة إلى أرض له في ضواحيها.[60] وعندما هَزمَ جيشُ يزيد، بقيادة مسلم بن عقبة، أهلَ المدينة، في ما بعد، في معركة الهرَّة، وحاصر المدينة ونهبها، لم يتعرض لزين العابدين وأسرته بسوء. وهناك، علاوة على ذلك، دليل على أنّ زينَ العابدين أُعفي من مبايعة يزيد في حين أُكره بقية سكان المدينة الآخرين على فعل ذلك.[61]

بحلول ذلك الوقت، كان التوّابون، الذين كانوا قد بدأوا أنشطتهم في الكوفة سراً، قد جمعوا لأنفسهم تأييداً، وأصبحوا في انتظار الفرصة المناسبة للعمل. وقد شكلت وفاة يزيد الفرصة المناسبة التي سعوا إليها. وظهر في الكوفة في هذه المرحلة المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي كان يعيش في المنفى نتيجة مشاركته في ثورة الكوفة بقيادة مسلم بن عقيل، وحاول إقناع التوابين بالانضمام إليه بحيث تصبح لهم فرصة أكبر بالنجاح. لكنهم رفضوا هذا العرض ومضوا قُدُماً في خططهم للاجتماع في إحدى ضواحي الكوفة، نُخَيلة، في العام ٦٥هـ/ ٦٨٤م. إلاّ أن عدد الذين ظهروا في المكان لم يتجاوز ربع العدد المتوقَّع. وأمضوا الأيام الثلاثة الأولى يصلّون وقد غمرهم الشعور بالذنب، وانطلقوا بعدها إلى كربلاء حيث أدّوا القَسَم على قبر الحسين. ووصل التوابون في نهاية الأمر إلى عين الوردة حيث حاربوا الشاميين الذين فاقوهم عدداً ببسالة فائقة. ومع أن معظمهم قُتل في المعركة، إلاّ أن حركتهم كانت لها أهميتها لأنها لم تكن حركة دينية

٥٩. جوليوس ولهاوزن، **الفرق الدينية-السياسية في الإسلام المبكر**، تر. أوستل وولتزر، أمستردام ١٩٧٥، ص ٩٣ وما بعدها.

٦٠. الطبري، **تاريخ**، م ٢، ص ٢٢٠.

٦١. المسعودي، **مروج الذهب**، م ٣، ص ٧٠؛ المبرِّد، **كتاب الكامل**، القاهرة، م ١، ص ٢٦٠؛ الديناوري، **كتاب الأخبار الطوال**، تح. عبد المنعم عمير وجمال الدين الشيال، القاهرة ١٩٦٠، ص ٢٦٦.

صرفة فحسب، بل حركة عربية صرفة كذلك لأن المَوالي، المسلمين من غير العرب، لم يكونوا قد ظهروا على مسرح الأحداث بعد.[٦٢]

في غضون ذلك، كانت الحجاز والشام في فوضى واضطراب مُطبِقين. ففي سوريا، كان معاوية الثاني، الذي خلف والده يزيداً في منصب الخلافة، قد توفي بعد توليته بستة أشهر، وتمكن مروان بن الحكم من الوصول ليصبح الخليفة الجديد. أما في الحجاز، فقد سبق لعبد الله بن الزبير أن أعلن مزاعمه في الخلافة. وحافظ زين العابدين، في خضم هذا الصراع على الخلافة، على موقفه الحيادي، وكانت الكوفة لا تزال تضم العديد من الشيعة الذين رغبوا في القيام بشيء ما على الرغم من فشل التوّابين. وقد وجدت هذه العناصر قائداً مقداماً في شخص المختار الذي قال في رسالة بعث بها إلى من بقي من التوّابين، إنه سيؤسس سياسته على «كتاب الله، وسُنّة نبيه، صلى الله عليه وسلم، وعلى الطلب بدماء أهل البيت والدفع عن الضعفاء، وجهاد المُحِلّين.»[٦٣]

وتوحي بعض المصادر[٦٤] بأن المختار ربما يكون قد عرض في بداية أمره أن يكون مبعوثاً لزين العابدين. وعندما رفض الأخير، بدأ المختار بإثارة المشاعر الشيعية باسم محمد بن الحنفية،[٦٥] زاعماً أن مهمة الانتقام للدم الذي أُهرق ووضعِ حدٍّ للظلم القائم، قد أُوكلت إليه. وأخذ تلك المهمة على عاتقه بعزم وثباتٍ، مستدرّاً بهذا الشكل عطفَ المَوالي، من غير العرب المتحولين إلى الإسلام، والذين منحوا حماية القبائل العربية، وقد استاءوا مِنْ وضعيتهم هذه باعتبارهم طبقة من درجة ثانية واعتقدوا أنها تحرمهم من حقوق يمكن أن يطالبوا بها باعتبارهم مسلمين. إلاّ أن تأييد الموالي عزل المختار عن أولئك الذين نادوا بتفوُّق العرب.

---

٦٢. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٥٠٦ وما بعدها.

٦٣. المصدر نفسه، ص ٥٦٩ وما بعدها؛ انظر أيضاً: واط، **الفترة التكوينية للفكر الإسلامي**، إدنبرغ، ١٩٧٣، ص ٤٤ وما بعدها.

٦٤. البلاذري، **أنساب**، م ٥، ص ٢٧٢؛ المسعودي، **مروج الذهب**، م ٣، ص ٧٤.

٦٥. ولد ابن علي (محمد بن الحنفية) من خولة، من سيدات بني حنيفة. للمزيد من التفاصيل، انظر: مقالة «محمد بن الحنفية»، في: **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٣، ص ٦٧١.

في غضون ذلك، كان عبد الملك بن مروان قد خلف والده الخليفة الأموي مروان، وراح يعمل على تقوية مركزه. وكان المختار، بحلول ذلك الوقت، قد حشد قواته واستولى على الكوفة في العام ٦٦هـ/ ٦٨٦م-٦٨٧م. وعمل جيشه على ملاحقة قَتَلة الحسين، وقطع رأس عبيد الله. ومع أن الحركة لم تكن باسم زين العابدين، إلاّ أن المختار بعث إليه برأس عبيد الله، الذي كان مسؤولاً عن مقتل الحسين. غير أن جيش المختار لم يلبث أن انقسم بعد بعض الوقت، وتمكن مصعب، شقيق عبد الله بن الزبير، من إخضاعه على مراحل. وناضل المختار نفسه لبعض الوقت لكنه فقد السيطرة في وقت لاحق، وهُزم بالنتيجة وقُتل سنة ٦٧هـ-٦٨هـ/ ٦٨٧م-٦٨٨م.[٦٦]

أما محمد بن الحنفية، فيُعتقد أنه تبنّى موقفاً مبهَماً تجاه المختار، ما دام أنه جرى تمثيله في موسم حج ٧١هـ/ ٦٩١م بلواء شخصي مستقل. وعندما خاطبه الناس بلقب «المهدي» طلب إليهم مخاطبته بمحمد وأبي القاسم. ويُظهر موقف ابن الزبير منه ووضعه في السجن، أنه شكّل خطراً محتملاً، وبالتالي مرشحاً ممكناً لمنازعته على السلطة. غير أن ابن الحنفية اتجه، وهو في السجن، نحو المختار طلباً للمساعدة، موضحاً أن موقفه من المختار لم يكن سلبياً، وغير ملتزم بالعهد كما يعتقد بعض المؤلفين.[٦٧]

وهناك ما يوحي بأنه كانت لابن الحنفية خطط سرية بخصوص الخلافة كونه امتنع في ذلك الوقت عن إعطاء العهد لأي من ابن الزبير أو عبد الملك، آملاً أن يتيح له التنافس بينهما فرصة ملائمة. إلا أن ذلك الأمل تبعثر عقب استسلام العراق وسقوط ابن الزبير سنة ٧٣هـ/ ٦٩٢م. ثم لم يلبث أن أُجبر على البيعة لعبد الملك، بل حتى إنه ذهب إلى دمشق سنة ٧٨هـ/ ٦٩٧م حيث قدَّم خدمات معينة

---

٦٦. ابن سعد، **طبقات**، م ٥، ص ٩٤؛ الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٥٢٠-٧٥٢.

٦٧. جفري، **أصول**، ص ٢٤٠؛ ولهاوزن، **الفرق**، ص ٨١؛ وحسب الواقدي، لم يكن محمد بن الحنفية مقتنعاً تماماً بما كان يقوم به المختار، في حين كان ابن عبّاس وبقية بني هاشم يثنون عليه ويمدحونه عندما أرسل لهم رأس ابن زياد. انظر: ابن سعد، **طبقات**، م ٥، ص ٩١ وما بعدها.

إلى الخليفة. وقام الخليفة، بالمقابل، بمكافأته هو وأسرته بمعونات مالية هامة وسداد ديونه أيضاً.[٦٨]

الكيسانية

الكيسانية نزعة شيعية انبثقت، هي الأخرى، عن حركة المختار. وهي اسم جمعي أطلقه كتّاب الفِرَق على جميع الفِرَق التي نشأت عن هذه الحركة وسارت بالإمامة إلى محمد بن الحنفية وذريته من بعده. وقد أُعطيت تفاسير متنوعة لهذا الاسم، ولكن في أكثر الاحتمالات أنه اشتُقَّ من كيسان أبي عمرة، رئيس الحرس وقائد المَوالي تحت قيادة المختار.[٦٩] ومن المحتمل أن اسم «الكيسانية» كان نعتاً انتقاصياً أُطلق على الحركة للحطِّ من شأنها،[٧٠] لكنها تبدو أيضاً وكأنها تعكس الأهمية التي علقتها الحركة على عنصر الموالي[٧١] الذين انضموا إليها. ويبدو أن دور كيسان سرعان ما أصبح في طي النسيان، لأنه جرى تفسير الاسم أيضاً على أنه اشتقاق من كنية كيسان التي زُعِم أن علياً منحها للمختار، أو من اسم أحد

---

٦٨. ابن سعد، **طبقات**، م ٥.

٦٩. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٦٣٤ وما بعدها؛ وديكسون، مقالة «كيسان»، في: **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٤، ص ٨٣٦؛ ومادلونغ، مقالة «كيسانية»، في: **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٤، ص ٨٣٦-٨٣٨؛ انظر أيضاً:
Friedlaender, 'The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazim',
في: مجلة *JAOS*، العدد ٢٨، ١٩٠٧، ص ١-٨٠؛ والعدد ٢٩، ١٩٠٨؛ والنوبختي، **فرق**، ص ٢٠ وما بعدها؛ ووداد القاضي، **الكيسانية في التاريخ والأدب**، بيروت، ١٩٧٤.

٧٠. Friedlaender, 'The Heterodoxies of the Shiites', pp. 33-4, 93-5;
انظر أيضاً: ابن حزم، **الفِصال في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م، م ٤، ص ٩٤، ١٧٩، ١٨٠؛ الأشعري، **مقالات**، تح. Ritter، إسطنبول ١٩٢٩-١٩٣٠، ص ١٨-٢٣؛ البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، تح. الكوثري، القاهرة ١٩٤٨، تر. سيليه Seelye (نيويورك١٩٢٠)؛ ص ٢٧-٣٨؛ الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٥٩٨ وما بعدها؛ المسعودي، **مروج الذهب**، م ٥، ص ١٨٠ وما بعدها، ٢٢٧ وما بعدها، ٢٦٨، ٤٧٥؛ م ٦، ص ٥٨؛ م ٧، ص ١١٧؛ الشهرستاني، **الملل**، ص ١٠٩ وما بعدها.

٧١. لمزيد من التفاصيل حول «مولى»، انظر: ولهاوزن، **الفرق**، ص ٨٧-٩٥؛ واط، **الفترة التكوينية للفكر الإسلامي**، ص ٤٤-٤٧؛ وأيضاً: واط، «المذهب الشيعي تحت حكم بني أمية».

موالي علي الذي قُتل في «صفّين»، والذي اكتسب منه المختار أفكاره على حد زعمهم.[72]

ورُوِيَ أن كيسان كان أكثر تطرُّفاً من المختار، حيث اتهم الخلفاء الذين سبقوا علياً بالشِّرك، في حين لم يتعرض المختار بالإدانة إلا لأضداد علي في موقعتي «الجمل» و«صفين». وزُعِم أيضاً جزمه بأن الملاك جبرائيل قام بنقل وحي إلهي إلى المختار، الذي لم يكن قادراً على رؤيته، بل على سماعه فقط. يضاف إلى ذلك، زعمه المروي أن محمداً بن الحنفية كان قد عُيّن وصياً من قِبَل علي، مستثنياً، بهذا الشكل، أخويه الحسن والحسين من الإمامة. وبرأي مادلونغ،[73] فقد جرت صياغة هذا المعتقد في وقت لاحق من أجل معارضة إنكار الإمامية والزيدية لحقوق ابن الحنفية. وكان أيضاً معارضاً، علاوة على ذلك، لوجهة النظر العامة العائدة إلى الكيسانية الذين اعتقدوا بإمامة أبناء علي الثلاثة المتتالية.

وكان من المسلَّم به أن فكرة المخلص المنتظَر المتعلقة بابن الحنفية راجت في أعقاب وفاته سنة ٨١هـ/ ٧٠٠م. وآمن بعض مؤيديه المعروفين بالكَرِيبية أو الكُرَيبية، نسجاً على اسم قائدهم أبي كَرَيب (كُرَيب) الضرير، بأن ابن الحنفية لم يمت، بل استتر في جبل رضوى، غربي المدينة، وتغذى من ينابيع الماء والعسل، وحماه سبع وفهد. كما آمنوا بأنه سيعود ويظهر في صورة «المهدي» عندما يحين الوقت، فيملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلِئت جوراً وظلماً.[74] ويبرز من بين الناس الذين انغمسوا في مثل هذه الأفكار، اسم الشاعر كثيّر (ت. ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م).[75] واعتنق شاعر لاحق آخر هو السيد الحِمْيَري (٧٢٣هـ-٧٨٩هـ/

---

٧٢. النوبختي، **فرق**، ص ٢٠-٢١؛ مادلونغ، «الكيسانية»، ص ٨٣٦.

٧٣. مادلونغ، «الكيسانية»، ص ٨٣٨.

٧٤. مادلونغ، «كربية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٥، ص ٤٣٣-٤٣٤؛ ومقالة «مهدي»، **الموسوعة الإسلامية**، م ٥، ص ١٢٣٠-١٢٣٨.

٧٥. ابن قتيبة، **كتاب الشعر والشعراء**، تح. دي غويه، ليدن، ١٩٠٤، ص ٢١٦-٢٢٩؛ زبير بن بكار، **ديوان المفضّليات**، تح. وتر. ليول، أكسفورد، ١٩١٨-١٩٢١؛ م ١، ص ١٧٤-١٧٧؛ فردلاندر، «ضلالات الشيعة»، ص ٣٨ وما بعدها؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تح. =

١٣٢٣م-١٣٨٧م) آراء مشابهة.[٧٦]

أما المصادر الشيعية فتجزم، من جهة أخرى، أن أبا كَرَيب وأتباعه كانوا مجموعة متميزة عن أولئك الذين اعتقدوا أنه كان متخفياً في جبل رضوى.[٧٧] وطبقاً لهذه المصادر، كان الكَريبيون هم أولئك الذين اعتقدوا أن مكان ابن الحنفية لا يمكن معرفته، وأن علياً كان قد سماه «المهدي». ويجزم أبو حاتم الرازي أن ابن الحنفية كان، بالنسبة إلى أبي كَرَيب، الخليفةَ المباشر لعلي في الإمامة، وأنه عارض أولئك الذين أيدوا إمامة الحسن والحسين قبله.[٧٨] وهذا كان مناقضاً للآراء التي عبّرت عنها الأكثرية من الكيسانية التي أيدت الإمامة المتوالية في أبناء علي الثلاثة. ويبدو أن أفكاراً تتعلق بالمخلّص أخذت طريقها إلى الظهور لأول مرة بين المسلمين، ولو أنها أصبحت متداولة في ما بعد بصور عديدة بين المجموعات الشيعية. وأوجه الشبه بينها وبين تلك التي لليهودية - المسيحية، واضحة تماماً،[٧٩] كما توجد موازاة بينها وبين الاعتقاد العربي القديم، المتداوَل من عصر ما قبل الإسلام والمتعلق برجعة البطل.[٨٠] وربما أصبحت هذه الفكرة محبوكة أكثر في ما بعد في الأعتقاد بأن البطل إما سيعود في الجسد نفسه (وهذه هي الرجعة)، أو في جسد مختلف له الروح ذاتها (وهذا هو التناسخ).

= إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٢، م ٢، ص ٥٢٩-٥٣٥؛ وانظر أيضاً: مادلونغ، مقالة «كربية»؛ واط، **الفترة التكوينية**، ص ٤٧-٤٩.

٧٦. النوبختي، **فرق**، ص ٢٦ وما بعدها.

٧٧. أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٢٩٧؛ القاضي النعمان، **الأرجوزة المختارة**، تح. بونوالا، مونتريال ١٩٧٠، ص ٢٢٧-٢٢٩، النوبختي، **فرق**، ص ٢٥ وما بعدها. يقول النوبختي إن حمزة بن عمارة البربري كان تابعاً لأبي كريب في البداية ثم زعم الإمامة والنبوة لنفسه وأكد على ألوهية ابن الحنفية.

٧٨. أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٢٩٧.

٧٩. لمزيد من التفاصيل، انظر: فردلاندر، «ضلالات الشيعة»، ص ٣٦ وما بعدها؛ واط، **الفترة التكوينية**؛ فان أرديندونك، *Les Débuts*، ص ١٠-١٥. وحول كلمة المهدي انظر فصل «المهدي المنتظر» في: **موضوعات في الحضارة الإسلامية**، تح. جون وليامز، بيركلي، ١٩٧١، ص ١٨٩ وما بعدها.

٨٠. م. هدجسون، «كيف أصبحت الشيعة المبكرة فرقة؟»، في: مجلة *JAOS*، العدد ٧٥، ١٩٥٥، ص ٦.

وسارت مجموعة أخرى ذكرها أبو القاسم البلخي على خطى حيّان السرّاج في القول إن ابن الحنفية قد توفّي في جبل رضوى وأنه ورّث الإمامة لولده أبي هاشم، الذي علم أنه سيموت من غير ولد يخلفه. واعتقدت مجموعة أخرى أن محمداً بن الحنفية قد توفي، وأن الإمام التالي كان ولده أبا هاشم، الذي كان قد عيّنه خليفة له. وتتصف جميع هذه المجموعات الكيسانية المختلفة بحبها لعلي وأهل بيته، وكرهها للسلالة الأموية الحاكمة. وقد تميزوا بحقيقة أنهم اعتبروا إمامهم، الذي حمل اسم النبي وكنيته نفسيهما، مستودعَ علم خاص، وأنهم عظّموه بمقتضى ذلك.

وطبقاً للقاضي المعتزلي عبد الجبار،[٨١] فقد تحول بعض الكيسانية إلى جانب زين العابدين. وقد يميل ذلك إلى الإيحاء بأن التأييد لآل بيت علي بين العديد من الشيعة، لم يُترجِم نفسَه بعد في صورة اعتقاد بحقوق فرد محدَّد، كما أنه لا يشير بالضرورة إلى تفضيل لذرية الحسين. وقد يكون من الممكن جداً، أنه في ظل هذه الظروف أصبحت عقيدة «النَّص» مقرِّراً حاسماً في اختيار الإمام. واشتملت هذه العقيدة على فكرة «التقدير المسبَق»، التي أُعطيت حقيقتها العلنية من خلال الفعل الرسمي للإمام بالنص على خَلَفه. وهذه العقيدة متوافقة مع الخلافة الوراثية، لكنها لا تحول دون إمكانية انتقال النص خارج السلسلة الوراثية.

تساعد عقيدة النص التي طبّقها الحسين بخصوص ولده علي زين العابدين، في تثبيت إمامته مع استبعاد أولاد الحسن أو أي ذرية أخرى لعلي. وبما أن مفهوم الإمامة لم يكن، في ذلك الوقت، قد تحدَّدت صياغته بوضوح، فكان من الممكن لعقيدة النص هذه أن تكون في صالح من يزعمها من الآخرين أيضاً. ويبدو أن زعم النص هذا ربما عَرَضته المجموعات المتنوعة المذكورة آنفاً وقدمته باسم ابن الحنفية.

---

٨١. القاضي عبد الجبار، **المغني** القاهرة، من دون تاريخ للنشر، م ٢٠، جزء ٢، ص ١٧٧.

الفصل الثاني

جوانب من حياة الباقر ودوره

يتحدَّر الباقر من نَسَب رفيع، حيث إن كلا جدّيه لأبيه وأمه، الحسين والحسن، كان حفيداً للنبي.[1] أما اسمه الكامل فهو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وكنيته أبو جعفر، وأمه فاطمة أم عبد الله، إحدى بنات الحسن بن علي. كانت ولادته في المدينة حوالى سنة ٥٧هـ/٦٧٧م،[2] أي قرابة الوقت الذي كان فيه معاوية يسعى إلى تأمين البيعة لولده وخليفته المستقبلي، يزيد.[3] ابتُليت أسرته بمحنة كربلاء في الوقت الذي كان فيه مجرد طفل صغير. وطبقاً لليعقوبي،[4] كان الباقر حاضراً بالفعل في كربلاء. وشهد شبابُه الصراعَ على السلطة، الذي شمل الأمويين وعبد الله بن الزبير ومختلف المجموعات الشيعية، ورأى كيف بقي والده، في الوقت ذاته، بعيداً عن النشاط السياسي.

---

١. القاضي النعمان، **شرح الأخبار**، تح. السيد محمد الحسيني الجلالي، قم ١٩٨٨-١٩٩٢، م ٣، ص ٢٧٦؛ وأيضاً: كتابه: **المناقب والمثالب**، معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، ورقة ٢٩٩أ.

٢. تُجمع معظم المرجعيات على هذا التاريخ. انظر: الكليني، **الأصول من الكافي**، طهران ١٩٦٨، م ١، ص ٤٦٩؛ محسن بن عبد الكريم الأمين، **أعيان الشيعة**، دمشق ١٩٣٥-١٩٦١، م ٤، ص ٣. وبعض المرجعيات تذكر سنة ٥٦هـ/٦٧٥م.

٣. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ١٧٣.

٤. اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ٣٢٠، حيث يقول إن الباقر لم يكن حاضراً فحسب، بل تذكَّر جده الحسين بن علي المقتول.

لقب الباقر وتوليته الإمامة

من الصعب تحديد متى اكتسب الباقر لقبه، الذي هو صيغة مختصرة لـ«باقر العِلْم». ومن الصعب أيضاً القول إن كان الباقر قد عُرف بهذا اللقب في حياته، أم اكتسبه بعد وفاته. يمكن الحصول على أقدم دليلٍ حول استخدامه هذا اللقب، في عمل لكاتب من القرن الثالث، هو زبير بن بكّار (ت. حوالى ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، وهو الذي ذكره كل من القاضي النعمان[5] وابن حَجَر.[6] وطبقاً لابن خلكان،[7] لُقِّب محمد بن علي بـ«الباقر» لأنه جمع في شخصه مَعِيناً فيّاضاً من المعرفة، لكنه لا يحدد متى وممن تلقى هذه التسمية. أما اليعقوبي[8] فيذكر أنه سُمِّي «باقر العلم» لأنه «بقَرَ العلم». وينصُّ **لسان العرب** أيضاً على أن ذلك كان مصدر لقبه لأنه «بقَرَ العلم» و«عرف جذوره واكتشف فروعه واجتمع عنده علم واسع.»[9]

أما بالنسبة إلى الشيعة عموماً، فلم يكن «باقر العلم» لقباً عادياً لأنه كان قد مُنح، في رأيهم، من قِبَل النبي. وطبقاً لرواية مدوَّنة عند الكُلَيني،[10] نرى جابراً بن عبد الله، أقدم المعمّرين من صحابة النبي الباقين على قيد الحياة، جالساً في مسجد النبي وعلى رأسه عمامة سوداء، وهو ينادي: «يا باقر العلم، يا باقر العلم.» وكان أهل المدينة يظنون أن جابراً يتفوّه بكلام فارغ، إلا أنه كان يؤكد لهم أنه لم يكن يتصرف بمثل ذلك إلاّ لأنه سمع النبي يقول:

> يا جابر! إنك ستدرك رجلاً منّي اسمه اسمي وشمائله شمائلي يبقر العلم بقراً.

---

٥. القاضي النعمان، **شرح الأخبار**، م ٣، ص ٢٨٢. ويذكر النعمان في **المناقب**، ورقة ٢٩٩أ، أنه كان يدعى «باقر العلم» ولكن من دون ذكر لمصدر زبير بن بكار.

٦. ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، حيدر أباد، ١٩٠٧-١٩٠٩، م ٩-١٠، ص ٣٥٠ وما بعدها، حيث يذكر نقلاً عن زبير بن بكار أن محمداً بن علي كان يدعى «باقر العلم».

٧. ابن خلكان، **وفيات**، تر. ديسلان، باريس١٨٤٢-١٨٧١، م ٢، ص ٥٧٩.

٨. اليعقوبي، **تأريخ**، م ٢، ص ٣٢٠.

٩. ابن منظور، **لسان العرب**، القاهرة ١٨٨٢-١٨٨٩، ص ١٤٠.

١٠. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٤٦٩.

وحول مسألة كيفية لقاء جابر بالباقر، تخبرنا رواية الكُلَيني أنه بينما كان جابر يتجول ذات يوم في بعض طرق المدينة، إذ مرَّ بالكتّاب (أو مدرسة تعليم القرآن) الذي كان فيه الباقر وهو طفل صغير.[11] فلمّا نظر جابر إلى الباقر سأله أن يُقْبِل إليه، ففعل، وأن يُدْبِر، ففعل أيضاً. عند ذاك، أوضح جابر، «شمائل رسول الله! والذي نفسي بيده. يا غلام ما اسمك؟» وعندما أجاب بأنه يدعى محمداً بن علي بن الحسين، أقبل عليه جابر وقبّل رأسه وأقسم بأمه وأبيه إن رسول الله يُقرئه السلام.

أما في الرواية التي أوردها النعمان، فقد كان من ديدن جابر بن عبد الله السؤال عمّا إذا كان أحد أحفاد الحسين باسم محمد. وفي إحدى المناسبات كان مارّاً ببيت علي بن الحسين فسمع خادمة تنادي «محمداً». استفسر جابر، وكان قد كفّ بصره، من دليله عمّا إذا كان البيت لعلي بن الحسين. وعندما تيقَّن منه بأنه بيته بالفعل، سأل جابر الخادمة عن «محمد» الذي كانت تناديه. وما إن أخبرته بأن الطفل هو محمد بن علي بن الحسين، حتى سألها أن تُحضره إليه. وعندما أُحضر الطفل، لم يتردد جابر عن الاحتفاء به ومَسْح وجهه وتقبيل يديه ورجليه. ثمّ قال للطفل: «يا ابن رسول الله، جدك يُقرئك السلام.»[12]

وعندما سُئل عن هذه الحادثة في ما بعد، أجاب بأن الحسين كان يلعب مرة أمام جدّه النبي محمد، فقال رسول الله:

يا جابر! إنك ستعيش حتى تدرك ولدَ ولدِ هذا، يقال له محمد بن

---

١١. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٤٦٠-٤٧٠.

١٢. القاضي النعمان، **مناقب**، ورقة ٢٩٩ب-٣٠٠أ. والرواية التي يقدمها النعمان في كتابه **شرح الأخبار** تختلف عن هذه. فالباقر هنا هو من يزور جابراً الذي كان كفيف البصر في ذلك الوقت. وعندما سأل جابر عمن يكون الغلام، أجابه الباقر بأنه محمد بن علي بن الحسين. فسأله جابر أن يدنو منه، ثم قبّل يده وانحنى ليقبل قدميه فابتعد الباقر عنه. وأخبره جابر عند ذاك عن سلام رسول الله له. وعندما استفسر الباقر حول الأمر روى له جابر لقاءه بالنبي الذي أخبره أنه سيلتقي يوماً بمحمد بن علي بن الحسين من أولاده الذي يُنعم الله عليه بالنور والحكمة، وطلب منه النبي أن يُقرئه السلام لولده هذا.

علي الباقر، يهب الله له النور والرحمة فأقرئه مني السلام، وقل له: يا باقر العلم ابقرْه بقراً.

أما الحادثة الواردة عند الطبري[١٣] فتعطينا صيغة أخرى بعد اللقاء الذي تمّ في الكتّاب. ووفقاً للطبري، فقد أقبل جابر على الباقر وسأله أن يكشف عن بطنه. وعندما فعل الباقر، قبّله جابر على بطنه، وقال إن رسول الله سأله أن يُقرئه السلام.

ثمّة مشكلات ترتبط بهذا الحدث، بخاصة اختلاف رواياته. وتُظهر المواد التي تمت معاينتها حتى الآن، آراء متشعبة ليس بخصوص لقب «باقر العلم» فحسب، بل بخصوص متى وكيف قابل جابر الباقر أيضاً. فالمفروض، وفقاً للكُلَيني، أن يكون النبي قد قال لجابر إنه سيدرك رجلاً من آل بيته له مثل اسمه وصفاته، وأنه «سيبقر العلم بقراً». أما القاضي النعمان، فيجزم، من جهة أخرى، أن جابراً أُخبر بخصوص مقابلته لابن للحسين صدف أنه كان يلعب أمام رسول الله، والذي سيكون اسمه محمد الباقر، ويُنعم الله عليه بـ«النور» و«الحكمة». أخيراً، لا تقول رواية الطبري شيئاً حول اللقب نفسه، إنما تروي فقط أن جابراً سأل الباقر أن يكشف عن بطنه فقبّلها، قائلاً إن رسول الله يُقرئه السلام. قد ورد ذكر الجانب الأخير، أي قراءة السلام، في الصيغ الثلاث كلها. كما يبدو أن هناك إجماعاً عاماً بين المصادر المبكرة، يؤكد لقاء الرجلين. ويبدو أن هناك أيضاً إشارة قوية من مصادر مختلفة، تفيد أن جابراً نظر إلى ذلك السليل النبوي على أنه شخصية دينية فريدة ومؤثرة.

وحول مسألة ما إذا كان الباقر قد دُعي بهذا الاسم إبان حياته، هناك رواية هامة حفظها لنا ابن عِنبة. تقول الرواية إنه عندما زار زيد بن علي، الأخ غير الشقيق للباقر، الخليفة الأموي هشاماً بن عبد الملك، سأله الأخير عن أخيه «البقرة»، وهو يعني بذلك الباقر. فقام زيد بتوبيخ هشام لأنه تسرع في معارضة رسول الله الذي كان هو من سمّى أخاه الباقر، وليس «البقرة». وأضاف زيد أن

١٣. الطبري، **تأريخ**، م ٣، ص ٢٤٩٦.

رسول الله سيقف ضده يوم القيامة عندما يدخل الباقر الجنة بينما يذهب هشام إلى جهنم.[١٤]

تكمن أهمية هذه الرواية في أنها لا تعني أن الباقر كان قد دُعي بهذا الاسم إبان حياته فحسب، بل توحي أيضاً بأن للنبي علاقة بهذه التسمية. فكون هشام شوّه لقب «الباقر» وحوّله إلى «البقرة»، يوحي بأن الباقر قد يكون عُرف بهذا اللقب إبان حياته. كما أن دفاع زيد، الذي كان معارضاً لأخيه، عن لقبه على أساس أنه كان قد مُنح له من قبل النبي، يجعل شهرة الباقر بهذا اللقب منذ وقت مبكر يعود إلى بدايات القرن الثاني، أمراً معقولاً.

ولكن، سواءً أكانت الأحاديث التي تدور حول لقبه هي أحاديث صحيحة أم لا، يبدو المفهوم الذي تقوم عليه انعكاساً صادقاً لشهرة الباقر الفكرية، كما تم النظر إليها في ضوء الأحاديث التي وصلتنا من الباقر في الأعمال الشيعية من كافة العقائد: الزيدية والاثني عشرية والإسماعيلية. وخبراء « الحديث» السُّنة يعتبرونه، بلا استثناء، راوية موثوقاً. ويُعتبر النسائي واحداً من أوائل الفقهاء. يضاف إلى ذلك أن أحاديث متفرقة له نجدها في أعمال سُنية رئيسية مثل **موطأ** ابن مالك، و**مسند** ابن حنبل و**الرسالة** للشافعي. كما نجد أقوالاً وفيرة له تُروى في الدوائر الصوفية أيضاً. ولا يكتفي الطبري باستخدامه كمرجعية في «تأريخه» الشهير فحسب، بل يُضمّن أحاديث الباقر في «تفسيره» الكبير.

وهكذا، يبرز الباقر في الكتب المتنوعة، الشيعية وغير الشيعية، كعالِم جامع للفنون ومتضلِّع ليس في مسائل الطقوس والشعائر فحسب، بل في تفسير القرآن ومسائل تخص الفقه، إضافة إلى موضوعات دينية ذات طبيعة زمنية وروحية أيضاً. كما أنه من الأهمية بمكان ملاحظة أن العلم الشيعي قبل الباقر كان محدوداً، في حين امتاز عهده بفيض مفاجئ من المعرفة حول مسائل متنوعة. فكان، بهذا الشكل، أول إمام للشيعة تصلنا منه جملة ضخمة من أدب الحديث. أما اللقب،

---

١٤. جمال الدين أحمد بن علي الحَسني المعروف باسم ابن عِنبه (ت. ٨٢٨هـ/ ١٤٢٤م)، **عمدة الطالب**، النجف ١٩٦١، ص ١٩٤.

فيؤكد، بغض النظر عن أصوله، الدور الذي لعبه الباقر في بثّ العلم إلى الجمهور العام، إضافة إلى موقعه في أدب الشيعة.

وطبقاً لمصادر كل من الاثني عشريين والإسماعيليين، فإن الباقر قد تولى الإمامة عقب وفاة والده زين العابدين سنة ٩٤هـ/ ٧١٤م.[١٥] وتميل الأحاديث المأخوذة من الكُلَيني إلى الإيحاء بأن الباقر قد تلقى من والده صندوقاً مليئاً بأسلحة رسول الله وكُتبه في حضور أخوته.[١٦] وتتألف هذه الأسلحة، التي هي رمز للسلطة، من سيف النبي ودرعه وخوذته وعَنَزَته (رمح قصير). كما تجزم هذه الأحاديث أن الأئمة ورثوا، إلى جانب هذه الأسلحة أيضاً، وثائق احتوت على معلومات هامة. ومن المفترض، في الواقع، أن يحتوي **الجامع** (مصنّف أو كتاب) كل ما يحتاج إليه الرجل، فكان يغطي كل حالة قضائية، حتى الدم الذي يسيل من أي جرح (كناية عن شموليته). ومن الوثائق الأخرى التي يُفترض أن يمتلكها الأئمة هناك **الجفر**، وهو حقيبة جلدية تتضمن علماً، و**الصحيفة**، و**مصحف فاطمة**. ويُعتقد أن هذا «المصحف» قد تضمن رسائل تلقتها فاطمة من أحد الملائكة عقب وفاة النبي.[١٧] والظاهر أن **الجامع** قد وُجد فعلاً، إلا أن المسألة تبقى مفتوحة في ما إذا كانت هذه المخطوطة، أو حتى سيف النبي،[١٨] في ملكية ذرية الحسين أم لا.

١٥. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٣٠٥-٣٠٦؛ القاضي النعمان **شرح الأخبار**، م ٣، ص ٢٨٢ وما بعدها؛ و**المناقب**، ورقة ٢٩٩ وما بعدها. لا يحدّد القاضي النعمان اسم الباقر على أنه هو من أتى بعد زين العابدين، ولا يذكر الأحاديث التي نجدها عند الكليني. لكن الأسلوب الذي عالج به الأئمة الواحد تلو الآخر يوحي بكل وضوح بأنه يعني أن الباقر قد خلف والده زين العابدين، كما يذكر الأئمة بشكل واضح في كتابه الآخر **دعائم الإسلام**، تح. فيضي، القاهرة ١٩٥٠-١٩٦٠، م ١، ص ٤٣.

١٦. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٣٠٥-٣٠٦؛ وانظر أيضاً: المجلسي، **بحار الأنوار**، طهران ١٩٥٦، م ٦، ص ١٠٠ وما بعدها؛ والمفيد، **الإرشاد**، تر. هوارد، ص ٣٩٣.

١٧. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٣٢-٢٤١.

١٨. يبدو من بعض المصادر أن ملكية السيف كانت للفرع الحَسني من أسرة النبي. انظر: الأصفهاني، **مقاتل**، ص ١٨٨.

منافسو الباقر

عندما توفي والد الباقر، زين العابدين، سنة ٩٤هـ/ ٧١٢م أو ٩٥هـ/ ٧١٣م، وخلفه الباقر، كانت الكيسانية بفروعها المتنوعة هي المجموعة البارزة. أما أكثر فروعها نشاطاً فكان الهاشمية، وهو الفرع الذي أعلن نفسه مؤيِّداً لأبي هاشم، أحد أبناء ابن الحنفية، الابن الثالث لعلي بن أبي طالب. وتوحي المصادر[١٩] التي دوّنت لقاءً تمّ بين الباقر وأبي هاشم، بأن أبا هاشم طالبَ بشكل شبه مؤكد بالإمامة على أنها حق له.

وتسير القصة التي قد تكون ضُخّمت تفاصيلها، على النحو التالي:

كان الباقر جالساً في المسجد يتحدث إلى جماعة من الناس حوله عندما اقترب أبو هاشم منه فجأةً فشتمه وقال: «تدّعون وصية رسول الله بالأباطيل وهي لنا دونكم،» فردّ عليه الباقر قائلاً: «قل ما بدا لك فأنا ابن فاطمة وأنت ابن الحنفية.» فوثبت على أبي هاشم جماعة من الحضور عند سماع ذلك وراحوا يرمونه بالحصى ويضربونه بالنعال حتى أخرجوه من المسجد. أما كون أبي هاشم طامعاً في القيادة، فهذا واضح من حقيقة أنه لم يعش في المنفى فحسب،[٢٠] بل دس له الخليفة سليمان (بن عبد الملك الأموي) السم في ما بعد قبل أن يتمكن من إعلان مزاعمه على الملأ.

أدت وفاة أبي هاشم سنة ٩٨هـ/ ٨١٧م-٨١٨م إلى انشقاقات جديدة في صفوف هذه المجموعة. وتشير المصادر على الأقل إلى أربع أو خمس مجموعات تزعم كلها خلافته، على الرغم من أنه مات من دون أن يعقب ولداً.[٢١] وقد

---

١٩. القاضي النعمان، **مناقب**، ورقة ٣٠٢؛ **وشرح الأخبار**، م ٣، ص ٢٨٢ وما بعدها. وذكر ذلك إدريس عماد الدين صاحب **عيون الأخبار** بعد ذلك بفترة طويلة.

٢٠. س. مسقطي، «أبو هاشم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ١، ص ١٢٤-١٢٥.

٢١. النوبختي، **فرق**، ص ٢٨، حيث يذكر عدد الفرق المنقسمة عن الهاشمية بأنها أربع، بينما يذكر عبد الجبار (ت. ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) في كتابه: **المغني**، م ٢٠، قسم ٢، القاهرة، من دون تاريخ =

أصرّت إحدى هذه المجموعات على أن أبا هاشم كان «المهدي» وأنه كان حيّاً ومتخفياً في جبل رضوى. وزعمت مجموعة أخرى أنه عيّن أخاه علياً، وأن الإمامة استمرت في الحسن بن علي، وهكذا من بعده، مؤمنين بحصرها بذرية محمد بن الحنفية. واعتقد آخرون أن أبا هاشم قد مات، وأنه عيّن عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب[22] الذي وُضع، بسبب كونه طفلاً، في كفالة رجل موثوق اسمه صالح بن مدرك، أعاد إليه السلطة عندما أصبح بالغاً. أما المجموعة الثالثة التي اعتقدت أن رؤساءها يجب أن يكونوا أئمتها، فجزمت أنه مات من دون أن يعين خلفاً. إلا أن كثيرين يعتقدون أن أبا هاشم كان قد وصّى لمحمد بن علي بن عبد الله بن العباس خلفاً له، مصرّين على أن أبا هاشم كان قد سلم النص، قبل موته، إلى والد محمد، علي بن عبد الله، أمانةً عنده حتى يبلغ محمد.[23]

عُرف الذين ساروا بالإمامة إلى الخلفاء العباسيين عبر محمد بن علي العباسي وولده إبراهيم، بالراوندية عموماً.[24] ويحصر بعض كتّاب الفِرَق هذا الاسم بأولئك الذين زعموا أن الإمام الأول بعد النبي كان عمه العباس، وأن الإمامة استمرت بعد ذلك في ذريته. ويذكر الناشئ،[25] فرقتي البُكَيرية[26] والخِداشية ضمن

= للنشر، ص ١٧٧ وما بعدها، أنها خمس؛ انظر أيضاً مقالة إيفانوف في مجلة *JBBRAS*، العدد ١٧، ١٩٤١، ص١-٢٣.

٢٢. ثار في الكوفة في شهر محرم سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٤م وهُزم، لكنه تمكن من الانسحاب إلى فارس. انظر: زترستين، مقالة «عبد الله بن معاوية»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ١، ص ٢٦-٢٧؛ والطبري، **تاريخ**، م ٢، ص ١٨٧٩-١٨٨٧، ١٩٤٧-١٩٤٨، ١٩٧٦-١٩٨٠؛ وانظر أيضاً: ابن عنبة، **عمدة الطالب**، ص ٢١-٢٢. وتم سجنه في هرات في نهاية الأمر سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٦م، وقيل إنه إما قُتل أو أنه بقي في السجن حتى وفاته سنة ١٨٣هـ/ ٧٩٩م. ويذكر النوبختي في: **فرق**، ص ٢٩ وما بعدها، أن أتباعه انقسموا إلى عدة مجموعات بعد موته.

٢٣. النوبختي، **فرق**، ص ٢٩؛ مادلونغ، «الكيسانية»، ص ٨٣٧؛ انظر أيضاً: زترستين، مقالة «علي بن عبد الله بن عباس»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ١، ص ٣٨١.

٢٤. البغدادي، **الفَرق**، ص ٢٨.

٢٥. الناشئ، **مسائل الإمامة**، تح. فان إس، بيروت ١٩٧١، ص ٢٤-٤١.

٢٦. البغدادي، **الفرق**، ص ٢٨؛ النوبختي، **فِرق**، ص ٣٠ وما بعدها؛ مادلونغ، «الكيسانية»؛ =

الحركة العباسية المبكرة أيضاً. تتكوّن الفرقة الأولى من أتباع بُكَير بن ماهان (ت. ١٢٧هـ/ ٧٤٤م-٧٤٥م)، الداعي الكوفي المسؤول أساساً عن تنظيم الحركة العباسية في خراسان. أما الخِداشية فقد سُمّوا كذلك على اسم عمار بن يزيد، الملقَّب بخِداش، والداعي الناشط في منطقتي نيسابور ومرو. وعندما تبرّأ منه محمد بن علي بسبب انحراف عقائدي، اعتقد مؤيدوه أنه فقد الإمامة التي انتقلت إلى خداش. وأُعدم خداش سنة ١١٨هـ/ ٧٣٦م، لكن مؤيديه يجزمون أنه لا يزال حياً، حيث رفعه الله إلى الجنة.

ويبدو واضحاً تماماً، من خلال المجموعات المتشعبة العديدة ضمن الحركة الشيعية، أن الغالبية العظمى من المتعاطفين الشيعة الأوائل لم تهتم كثيراً حول من كان قائدها، شريطة أن يكون هاشمياً. لكن يُظهر استخدام هذه المجموعات فكرةَ النص، أن بعض مفهوم الخلافة بالنص كان قد وُجد منذ وقت مبكر جداً. فحتى ذلك الوقت، كان الأدعياء المتنوعون مقتصرين على العلويين، لكن الزعم أن أبا هاشم كان قد أوصى بميراثه إلى العباسيين، إضافة إلى مزاعم بيان وأبي منصور، الذي زعم النص لنفسه، تُظهر أن تلك العقيدة كانت تُستخدم على نطاق واسع. وهذا ما يبيّن لماذا كان على الباقر أن يسعى إلى وضع نظرية للإمامة مع متطلباتها المتنوعة تكون أكثر تماسكاً.

لقد توفرت للباقر ميزة في أنه تمتّع بنَسَب رفيع جداً، لأن كلا جديه لأمه وأبيه كان حفيداً للنبي.[٢٧] وهذا النَّسَب إلى فاطمة، الذي هو مصدر قوة للإسماعيليين والاثني عشريين معاً، أعطى الباقر شرفاً عالياً ومقاماً متميزاً، لدى بعض الدوائر على الأقل.

تمكّن الباقر من جمع عدد من الأتباع حوله على الرغم من تنوع المدّعين للإمامة، إضافة إلى الأتباع الذين سبق لوالده أن جمعهم، ولا سيّما إبان السنوات

= هدجسون، مقالة «بيان بن سمعان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢؛ واط، **الفترة التكوينية**، ص ٥٠-٥١.

٢٧. كان هناك إحساس في روايات أبي مخنف عن كربلاء، بأن الحسين كان مقدّساً باعتباره حفيداً للنبي. انظر: الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٢٣٥ وما بعدها.

المتأخرة من حياته. وطبقاً للبلخي،[28] كانت حتى لعلي بن الحسين تابعيته الخاصة به، فضلاً عن أن زمان الباقر كان أكثر ملاءمة للدعوة العلنية من زمان والده. لذلك، يكاد ينعدم الشك بأن الباقر نال اعترافاً به كإمام إبان حياته، ولم تعد الآراء المناقضة التي أطلقها بعض الباحثين العصريين مقبولة بعد الآن.[29] أما القصص التي نجدها عند النوبختي[30] بخصوص الصعوبات التي واجهت الباقر من بعض أتباعه، فهي قريبة جداً من الواقعية، بحيث يصعب استبعادها. والحكاية التي تدور حول المجموعة التي سارت خلف عمر بن رياح في تخليها عن الباقر،[31] لها جانب إيجابي، ولو أنها مؤذية بحد ذاتها، وذلك لأنها توضح أنه كانت للباقر تابعية خاصة به فعلاً، وقد وُجد من بينها من عمل على إنكاره والتبرّؤ منه أيضاً.[32]

يضاف إلى ذلك، أن حقيقة ادعاء بيان وأبي منصور، كل منهما، في موضع أو في آخر، أنه وصيّ الباقر، تُظهر أنه لا بُدَّ من وجود بعض الأهمية للباقر من جهة كونه إماماً. علاوةً على ذلك، فإن عدداً من أتباع الباقر كالمغيرة بن سعيد العجلي، ذهبوا بعيداً إلى حد الزعم أنه كان إلهاً. ومع أن الباقر قد أنكر المغيرة وتبرّأ منه، إلا أن ذلك يشكل، مع الشواهد الأخرى المذكورة سابقاً، دليلاً قوياً على أن الباقر كان إماماً معترَفاً به فعلاً، حتى لو كان ذلك داخل نطاق دائرته الخاصة.

ثمة دليل إضافي تمثّل بوجود شعراء حملوا اسم عائلة الباقر إلى كافة الأصقاع، تماماً كما وجدت أفكار الكيسانية صوتاً شعرياً لها في أعمال شعراء مثل كثيّر والسيد الحِمْيَري. وعلى سبيل المثال، نظم الشاعر الفرزدق أشعاراً عديدة

---

٢٨. القاضي عبد الجبار، **المُغني**، ص ١٧٧.
٢٩. واط، **الفترة التكوينية**، ص ٥٢؛ وانظر مقالته حول الشيعة في ظل الأمويين في مجلة *JRAS*، العدد ١٩٦٠، ص ١٦٨-١٦٩.
٣٠. النوبختي، **فرق**، ص ٥٢-٥٣، ٥٤-٥٥.
٣١. وذلك بعد أن أعطى جوابين مختلفين للسؤال نفسه. انظر: النوبختي، **فرق**، ص ٥٢-٥٥.
٣٢. هناك تابع آخر يُدعى محمداً بن قيس، تخلى عنه بسبب ما سمعه من آراء أبي رياح.

تكريماً لزين العابدين. وفي إحدى المرات، كان هشام بن عبد الملك (وكان لا يزال أميراً في تلك الفترة) يحاول لمس الحجر الأسود أثناء الحج لكنه لم يستطع بسبب الحشود، وعندما رأى الناسَ يُفسحون المجال لزين العابدين، سأل بغضب عمّن يكون، فتلا الفرزدق، جواباً عن تساؤله، قصيدةً في مدح زين العابدين.[٣٣]

أما أشعار الكُمَيت (ت. ١٢٦هـ/٧٤٣م) المعاصر للباقر المعروفة بـ«الهاشميات»، فكانت أكثر شهرة من أشعار الفرزدق.[٣٤] وتكونت «هاشميات» الكُمَيت من أشعار كانت أكثر استحساناً عند جمهور أوسع، بخلاف أشعار السيد الحِمْيَري الذي أثار استياء الناس بطعنه لأول خليفتين.[٣٥] فالكميت لم يتعدَّ حدود «التشيع الحَسَن» وإن رأى، من وجهة نظره، على الرغم من أنه عبّر عن خشيته الأمويين أحياناً،[٣٦] أن سلطة هؤلاء لم تكن شرعية.[٣٧] والآيات القرآنية التي كان الكميت يستشهد بها، مثل «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القُربى» (٤٢:٢٢)، استخدمها كل من العباسيين ثم الزيدية في ما بعد. ويعود سبب ذلك إلى الاختلاف في تفسير كلمة «القُربى» التي استُخدمت لتشمل جميع آل البيت وعشيرة النبي.[٣٨]

من المعروف جيداً أن العلويين كانوا بعيدين جداً عن التوحّد في ما بينهم، وأنه وُجد قَدْر كبير من المنافسة بين الحسنيين والحسينيين، الأمر الذي فرض نفسه في نزاعات عائلية، وفي صراع على الزعامة في بعض المناسبات. وعلى سبيل المثال، كان الحسن بن الحسن المعروف بالمثنَّى مكلَّفاً في عهد زين العابدين بجمع الصدقات من أملاك تركها النبي. ويُعتقد أن زين العابدين أثار

٣٣. الفرزدق، **ديوان**، تح. الصاوي، القاهرة ١٩٣٦، م ١، ص ٨٤٧ وما بعدها؛ الأصفهاني، **الأغاني**، م ٢١، ص ٤٠٠ وما بعدها. وقد أنكر ج. هيل أن تُنسَب هذه الأبيات إلى الفرزدق. مذكورة في: أرندونك، *Les Débuts*، ص ١٥.
٣٤. الكميت، **هاشميات**، طبعة هوروفتز ص ٢٣، ١٣٩.
٣٥. الأصفهاني، **الأغاني**، م ٧، ص ٤١، السطور ١٥–١٧.
٣٦. الكميت، **هاشميات**، ٤، ب ٨٦ وما بعده؛ و١٠٢ وما بعده.
٣٧. المصدر نفسه، ٢، ب ٢٨، ٣١، ٣٧ وما بعده.
٣٨. مادلونغ، «هاشميات الكميت»، مجلة *SI*، العدد ٧٠، ١٩٨٩، ص ٥–٢٦.

غضب المثنَّى عندما تحدى تبوؤه هذا المنصب.[39] إلا أنه ليس هناك من دليل واضح على أن الحسن المثنَّى كان يطمع بالإمامة، على الرغم من أنه ربما اعتبر أن نسبه الأقدم يؤهله لميراث علي الروحي.

استأنف الباقر، بعد وفاة زين العابدين، محاولته تولّي الصدقات، مع الحسن المثنى، ثم بعد وفاته مع ولده زيد بن الحسن، الذي آلت إليه مقاليد الإدارة.[40] ثم كان للحسن المثنى ولد آخر، اسمه عبد الله بن الحسن المحض، وجد نفسه في موقف المعارضة للباقر لأسباب مختلفة. ومع أن ثورة[41] ابن المحض، النفس الزكية، لم تحدث إلا بعد وقت طويل من وفاة الباقر، إلا أن الدعوة له كانت قد بدأت قبل ذلك بوقت طويل، وبتحديد أدق، منذ زمن ولادته سنة ١٠٠هـ/٧١٨م عندما أعلنه والدُه «المهديَّ المنتظَر» على أساس من الحديث القائل بأن المهدي سيحمل اسم النبي نفسه، أي محمد بن عبد الله.

سبق لجهود عبد الله المحض في نشر الدعوة لولده الشاب، أن لاقت شيئاً من النجاح إبان السنوات المتأخرة من حياة الباقر. وكان المتطرف المغيرة بن سعيد، أحد المؤيدين السابقين للباقر، قد حوّل ولاءه، هو ودائرة كاملة من تلامذته، وناصرا عبد الله المحض وولده.[42] وطبقاً لمادلونغ،[43] فإن حقيقة إمكانية تخلي المغيرة عن الباقر لصالح النفس الزكية، تعني أن فكرة انتقال الإمامة من الأب إلى الابن لمّا تكن مقبولة على نطاق واسع. وإن كون مبدأ

---

٣٩. المفيد، **الإرشاد**، ت. هوارد، ص ٣٩٣ وما بعدها.
٤٠. الكشي، **اختيار معرفة الرجال**، مشهد ١٩٢٩، ص ٢٢٨؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٨٩.
٤١. حدثت الثورة سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م في زمن جعفر الصادق وعهد الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور. انظر: ف. بُهل، مقالة «أبو جعفر المنصور»، **الموسوعة الإسلامية**، م ٣، ص ٦٦٥-٦٦٦؛ والطبري، **تاريخ**، م ٣، ص ٢٠٩ وما بعدها؛ ابن طقطقة، **الفخري**، ص ٢٢٥ وما بعدها.
٤٢. النوبختي، **فرق**، ص ٥٤؛ مادلونغ، **الإمام القاسم بن إبراهيم**، برلين ١٩٦٥، ص ٤٦. ومن المحتمل أن يكون المغيرة قد بدّل ولاءه بعد وفاة الباقر.
٤٣. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٦.

الإمامة الوراثية لم يُعرف جيداً بعدُ، يتضح من حقيقة أن أكثر المجموعات الشيعية، ولا سيما الهاشمية بفروعها المتنوعة، قبلت بوجود خمس مجموعات مختلفة تدّعي السلطة والوراثة من أبي هاشم، مع أن أيّةً منها لم تكن قائمة على الوراثة. وكان الباقر شعر، في ضوء هذه الظروف، بأهمية وضع آرائه وصياغتها بخصوص الخلافة، بحيث يمكن استحضار نوع ما من النظام إلى هذه الفوضى الناجمة عن الأفكار الشيعية المغايرة المتفشية إبان الفترة المبكرة من الإسلام.

الباقر وزيد

واجه الباقر، مع انسلاخ القرن الهجري الأول، مشكلات أكثر جدية، إذ كان عليه، وفقاً للعديد من المصادر الشيعية، التعامل مع أخيه غير الشقيق، زيد بن علي، الذي كان يدعو إلى سياسة أكثر ثورية وعدوانية.

ويرى بعض العلماء أن الصراع على القيادة بين الباقر وزيد بدأ عقب وفاة زين العابدين[٤٤] مباشرة، في حين يعتقد بعضهم أن زيداً لم يكن يطمح إلى الإمامة لنفسه، بل كان يفضّل قيادة أخيه حقاً.[٤٥] أما في ما يتعلق بالرأي الأول القائل بالصراع على الإمامة بين الباقر وأخيه زيد، فلم يكن الباقر يتجاوز الرابعة عشرة من العمر عندما توفي والده سنة (٩٤هـ/ ٧١٢م)،[٤٦] ومن غير المحتمل أبداً أنه كان قادراً في تلك السن على تأكيد مزاعمه وجمع أية تابعية له. وفكرة أن زيداً كان محبذاً فعلاً لقيادة أخيه، هي الأخرى فكرة غير قابلة للتصديق في ضوء الدليل المتعلق بمعتقدات زيد الخاصة وسلوكه. إلا أن زيداً بدأ، بمرور الوقت، يشدد على أهمية مبادئ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وبالقوة إذا لزم الأمر. واعتقد، وفقاً لذلك، أنَّ على الإمام المطالبة بحقه، وسيفُه بيده، إذا ما

٤٤. جفري، **أصول**، ص ٢٤٩، ٢٦٥؛ وأطروحة رجكوفسكي، **الشيعية المبكرة في العراق**، جامعة لندن ١٩٥٥، ص ٤٦٩ وما بعدها.

٤٥. المفيد، **الإرشاد**، تر. هوارد، ص ٤٠٣-٤٠٤، حيث يقول إن زيداً كان حتى على علم بما عُهد إلى الصادق من الوصاية.

٤٦. القاضي النعمان، **مناقب لأهل البيت**، ورقة ٣٠٥؛ إدريس عماد الدين، **عيون الأخبار**، م ٤، ص ٢٢٨ وما بعدها؛ ابن سعد، **كتاب طبقات الكبرى**، م ٥، ص ٤٢.

أراد تحقيق اعتراف به. وتشير بعض المصادر إلى أن الباقر وزيداً تجادلا حول هذه المسألة،[47] إذ عندما أصر زيد على وجوب قيام الإمام ضد الطغاة، قال الباقر: «إذاً، فأنت تنكر أن أباك كان إماماً، لأنه لم يحارب أبداً في سبيل ذلك.» فإذا كان ذلك صحيحاً، فإن هذا النقاش لا يمكن أن يكون قد حصل قبل بداية القرن الهجري الثاني.

ويُعتقد أن زيداً رفض عقيدة المعتزلة بخصوص «المنزلة بين المنزلتين»، على الرغم من أنه لم يعترض على الرأي القائل بأن أحد الفريقين في النزاعات التي احتدمت بين علي ومعارضيه كان على باطل.[48] أما المعتزلة، فلم يكونوا متأكدين من أيٍّ من الفريقين كان على باطل، لكن فضائل علي كانت من السموّ، بالنسبة إلى زيد، بحيث إن فكرة احتمال كونه على باطل تُعتبر غير قابلة للتصديق.[49] إلا أن زيداً وافق على فكرة أنه على الرغم من أن علياً كان الأفضل، وبالتالي المرشح المفضل، إلا أن أبا بكر وعمر كانا قائدين منتخَبين بشكل شرعي. وقد ترك موقفه هذا انطباعاً قوياً في دائرة أهل التقليد، فكان عاملاً رئيسياً في ضمان تعاطفهم وتأييدهم.[50]

أما رأي المفيد[51] بخصوص ثورة زيد، وهو تحديداً أنه كان يسعى إلى الانتقام لمقتل الحسين وأنه لم يكن راغباً في تولي القيادة بنفسه، فهو رأي لا يمكن الدفاع عنه في ضوء الحقائق التي تكشَّفَت في مصادر أخرى أقدم بكثير.[52]

---

٤٧. الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص ٢٦٠؛ ابن نشوان الحميري، **حُور العين**، القاهرة ١٩٤٨، ص ١٨٦، موجودة في: رجكوفسكي، **الشيعية المبكرة في العراق**.

٤٨. النوبختي، **فرق**، ص ١٢؛ الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص ١٦٠.

٤٩. الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تح. السندوبي، القاهرة ١٩٣٣، ص ١٧٨.

٥٠. وأخذ عليه البعض آراءه، كالأخوين الكوفيين، أبي بكر بن محمد الحضرمي وعلقمة، اللذين سألاه إذا ما إذا كان علي إماماً قبل لجوئه إلى السيف. ويُعتقد أن زيداً حار جواباً. انظر: الكشي، **رجال**، ص ٤١٦؛ والحميري، **حور العين**، ص ١٨٥؛ موجودة في رجكوفسكي، **الشيعية المبكرة في العراق**.

٥١. المفيد، **الإرشاد**، ص ٤٠٣ وما بعدها.

٥٢. القاضي النعمان، **مناقب**، ورقة ٣٠٣ وما بعدها؛ **شرح الأخبار**، م ٣، ص ٢٧٤ وما بعدها؛ =

ويعزو جميع الكتّاب الأوائل، من أمثال الطبري وابن سعد والأصفهاني، وكذلك المؤلفون الإسماعيليون كأبي حاتم الرازي والقاضي النعمان، سببَ ثورة زيد إلى الأوامر التي صدرت باعتقاله من قِبَل الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك. وكان الاعتقال بسبب الأموال التي أقرضها الوالي المعزول خالد بن عبد الله القسري لزيد. لا شك في أن ذلك كان هو السبب المباشر لثورته، لكنه يكاد لا يكون السبب الرئيسي. فالأكثر ترجيحاً، أن الخليفة هشاماً، الذي وصلته أخبار خطط زيد ودوافعه، اتخذ من الدَّين حجة لمعرفة المزيد حول نواياه، وعندما لم يجد دليلاً كافياً ضد زيد، اضطر إلى إطلاق سراحه بعد أن أقسم، هو وداود بن علي (بن عبد الله بن عباس) إنهما لا يملكان المال. وعُرف مؤيِّدو زيد بن علي في ثورته ضد هشام، في ما بعد، باسم الزيدية.[٥٣] وتُعَد البَتْرية (البُترية) والجارودية من بين المجموعات التي أيدت ثورة زيد.

كانت مسألة شرعية حكم أبي بكر وعمر، في ذلك الوقت، واحدة من المسائل الأساسية التي قسمت المجموعات المتنوعة . وقد أدّت، إضافة إلى تباين المعتقدات حول ما إذا كان النبي قد نص على خليفته أم لا، إلى ظهور الخلاف جلياً حول ما إذا كان الأوّلون قد أخطأوا في اختيارهم أم لا. وسيراً على نهج أهل التقليد من الكوفيين الشيعة، أيدت البترية[٥٤] حكم أبي بكر وعمر وعثمان (إبان السنوات الست الأولى من حكمه) على أساس أن علياً كان قد بايعهم. إلا

= انظر كذلك: أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة**، والذي هو أقدم من القاضي النعمان وأحد مصادر الأخير.

٥٣. المسعودي، **مروج الذهب**، بيروت، طبعة جديدة، م ٣-٤، ص ٢٠٨ وما بعدها، حيث يصنّف الزيدية في ثماني فرق بينما يتحدث البغدادي في **الفرق** عن ثلاث فقط (الجارودية والبترية والسليمانية). ويذكر ابن حزم في: **كتاب الملل والنحل**، أن الزيدية هي جزء من الشيعة ولا يتحدث إلا عن الجارودية فحسب. وكذلك فعل النوبختي الذي ذكر أن الزيدية هي إما «ضعيفة» أو «قوية»، بينما قسّمهم أبو حاتم الرازي إلى الجارودية (أو السُّرحوبية)، العِجلية والبترية. انظر: النوبختي، **فرق**، ص ٥٠ وما بعدها؛ الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٣٠٠- ٣٠٢.

٥٤. يتحدث الشهرستاني عن الصالحية والبترية على أنهما تتبعان لحسن بن صالح بن حي وخاطر الأبتر بالتتالي، بينما يصنّف البغدادي الاثنتين على أنهما بترية. كما يميز السليمانية أو الجريرية على أنها لا تختلف عن البترية إلا من جهة موقفها من الخليفة عثمان.

أنهم (البترية) أنكروا حكم عثمان إبان السنوات الست الأخيرة من حكمه، تماماً كما أنكروا جميع خصوم علي اللاحقين.[٥٥]

ومع أن البترية نظرت إلى علي على أنه الأفضل، إلا أنها سمحت بإمامة المفضول. واعتبرت خروج أي من أبناء علي على أنه بمثابة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».[٥٦] ولم يلتزم أتباع البترية بتطبيق شعيرة المسح على الخفين، إلا أنه كان من المسموح لهم شرب النبيذ وأكل الجرّي (سمك الحنكليس).[٥٧] كما أعلنوا أن العلم لم يكن مقتصراً على بيت آل النبي فقط، بل يمكن أن يوجد بين الناس العاديين أيضاً، الأمر الذي يفسح المجال لطالب العلم، بأن يتلقاه من أي مصدر. وإذا لم يكن طالب العلم قادراً على الحصول على العلم من هذين المصدرين، فمن المسموح له عندئذٍ، كما يقول النوبختي،[٥٨] ممارسة الاجتهاد والاختيار والدفاع عن الرأي. وهكذا، اعتبرت البترية جميع أعراف الأمة مصدراً صحيحاً للفقه. وفي حال وجود أية ثغرة فيها، كان عليهم أن يجتهدوا. واستند موقفهم من هذا التقدير على دعواهم بأن الأمة الأُولى من أتباع النبي لم تقع في الخطأ عندما اختارت أبا بكر وعمراً إمامين بدلاً من علي. ففي تقديرهم أن المسلمين كانوا محقين، كما يقول النوبختي،[٥٩] في مبايعتهم لهما ما دام علي نفسه كان قد بايعهما. وناصروا الرأي القائل بأن تحديد الإمام يجب أن يكون عن طريق الشورى التي يمارسها أفاضل الأمة الذين سيختارون الأفضل، إلا أنهم أصروا على أن اختيار المفضول أمر مسموح عندما يكون ذلك سبيلاً لمنع الشقاق

٥٥. انظر: مادلونغ، مقالة «الإمامة»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٣، ص ١١٦٦؛ والنوبختي، **فرق**، ص ١٢، ٥٠، الذي يقول إنهم أنكروا عثمان وطلحة والزبير من دون تحديد للسنوات الست الأخيرة. بينما لم تتخذ البترية، وفقاً للبغدادي، موقفاً من عثمان، فهي لم تهاجم مواقفه وأخطاءه ولم تمدح خصاله.

٥٦. النوبختي، **فرق**، ص ٥١، الذي يصف العجلية، أتباع هارون بن سعيد العجلي، مع البترية، على أنهما من الزيدية «الضعيفة».

٥٧. النوبختي، **فرق**، ص ١٢؛ مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٩.

٥٨. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٠.

٥٩. النوبختي، **فرق**، ص ١٨؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تح. ريتر، إسطنبول ١٩٢٩-١٩٣٠، ص ٦٨؛ ومادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٠.

والفوضى. وتجدر الإشارة إلى أن التشدد في إعطاء هذا الحق للشورى لم يقلّل، على كل حال، من تفضيلهم المطلق لعلي[٦٠].

كان هذا التأكيد القوي على أولوية عليّ سائداً في العراق على نحو خاص، وفي الكوفة تحديداً، مع أن الذين اعتقدوا بهذا الرأي لم يشكلوا حزباً موحداً. وهؤلاء هم الذين شكلوا البترية الأصلية طبقاً للنوبختي.[٦١] وكان من بين هؤلاء أن ظهرت مجموعة أخرى اتخذت آراء مشابهة لما سبق، وموقفاً يقول بأن الإمامة تصبح حقاً لأي من ذرية علي عندما ينزل إلى الميدان.[٦٢] وقد أيّدت هذه المجموعة من البترية قضية زيد بن علي عندما قام ثائراً ضد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢هـ/ ٧٣٩م.

أما المجموعة الأخرى التي أيدت قضية زيد أيضاً، لكنها حملت آراء مختلفة، فهي الجارودية، وهم أتباع أبي الجارود زياد بن منذر العبدي.[٦٣] كانت الجارودية في الأصل من مؤيّدي الباقر، حيث كان أبو الجارود راوية بارزاً لأحاديثه.[٦٤] وبرأي النوبختي، أن أتباع أبي خالد الواسطي وفُضَيل بن الزبير الرسّان، وهما راويتان آخران عن الباقر، كانوا أيضاً من الجارودية. وهو يسميهم بالسُّرحوبية، حيث إن لقب أبي الجارود كان برأيه، سُرحوب، وهو لقب قيل إنه يُنسَب إلى «شيطان أعمى يعيش في البحر»، وكان قد أُطلق عليه من قبل الباقر.[٦٥]

لم تعترف الجارودية بأبي بكر وعمر وعثمان بصفتهم أئمة. فقد أعلنت أن

---

٦٠. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٠، ويجزم أن ذلك هو من حيث اختلاف البترية عن السنّية.

٦١. النوبختي، **فرق**، ص ١٨.

٦٢. المصدر نفسه، ص ٥١؛ ومادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٠.

٦٣. المسعودي، **مروج الذهب**، ص ٢٠٨؛ فردلاندر، «هرطقات الشيعة»، قسم ٢، ص ٢٢، حيث يذكر المزيد من المصادر؛ البغدادي، **الفرق**، ص ٢٢.

٦٤. يمكن التحقق من ذلك من **أمالي أحمد بن عيسى** للمرادي، حيث يروي أبو الجارود الكثير من الأحاديث نقلاً عن الباقر؛ انظر أيضاً: مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٤. وأنا ممتنة للبرفيسور مادلونغ الذي أعارني ميكروفيلم هذه المخطوطة.

٦٥. النوبختي، **فرق**، ص ٤٥-٤٩؛ انظر أيضاً الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٣٠٠-٣٠٢؛ ولمزيد من التفاصيل: الكشي، **رجال**، ص ١٥٠؛ الشهرستاني، **الملل**، ص ١١٩؛ وكذلك شتروثمان، *Das Staatsrecht der Zaiditen*، ستراسبورغ ١٩١٢.

النبي كان قد عيَّن علياً وصيّاً له، وبالتالي إماماً شرعياً مكانه. وطبقاً لمادلونغ،[٦٦] فإن في المصادر الزيدية، على وجه العموم، تردداً واضحاً حول وصف الخلفاء الثلاثة الأوائل بأنهم هراطقة، وكذلك حول مسألة سبِّهم. ونستنتج من رواية أبي مخنف[٦٧] أن رفض زيد الصريح لسبِّ أبي بكر وعمر كان السبب أو العلة التي دفعت أهل الكوفة إلى التخلي عنه.

رفضت الجارودية، بتبّنيها لآراء مدرسة الباقر، إمامة الخلفاء الثلاثة الأوائل. وأكّد كتّاب كالأشعري[٦٨] وسعد بن عبد الله[٦٩] أنهم أخذوا النص على علي من قِبَل النبي، ولو أن النوبختي لم يقل ذلك صراحة. وطبقاً للشهرستاني،[٧٠] فقد اعتقدوا أن النبي نصّ على علي «بالوصف من دون تسمية».[٧١] أما في الأدب الزيدي،[٧٢] فجاء النص بطريقة يتمكن المؤمنون من فهمها، ليس مباشرة أو بالضرورة، ولكن بمجرد الاستنتاج فحسب. وأصبحت مقولة «النص الخفي، غير الجلي» هذه، دعوةً عامة للزيدية.[٧٣]

اعتقدت الجارودية أن الغالبية العظمى من صحابة النبي قد ضلّت باتّباعها

٦٦. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٥؛ فان أرندونك، *Les Débuts*، ص ٢٥٤، حيث يقول إن الهادي يعتبر كلا الرئيسين مرتداً يستحق القتل. وطبقاً للنجري (ت. ٨٧٧هـ/ ١١٧٢م)، المذكور عند مادلونغ، اعتقدت المرجعيات المبكرة أنه لا يجوز استخدام البركات الرسمية مع الخلفاء الثلاثة الأوائل، بينما كانت لآخرين آراء أخرى مختلفة. أما المرجعيات اللاحقة، بمن فيها النجري، فاعتقدت بثبات أنه يمكن استخدام البركات الرسمية معهم.

٦٧. الطبري، **تاريخ**، م ٢، ص ١٦٩٨ وما بعدها، ١٧٠٠؛ البغدادي، **الفرق**، ص ٢٥-٢٦.

٦٨. الأشعري، **مقالات**، ص ٦٧.

٦٩. سعد بن عبد الله الأشعري (القّمي)، **المقالات والفرق**، ص ١٩.

٧٠. الشهرستاني، **الملل**، ص ١١٨.

٧١. الأشعري، **مقالات**، ص ٦٧؛ انظر أيضاً آراء البلخي في: الهاجري، **روضه**، ورقة، ١٣٩أ المذكوره في: مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٥؛ انظر أيضاً: البغدادي، **الفرق**، ص ٢٢؛ ويحذف ابن حزم مسألة الإمامة برمتها. ويعتبر فريدلاندر، «هرطقات الشيعة»، ص ٢٢، أنه من الغريب حذف هذه الهرطقة النموذجية للجارودية: «تفكير الصحابة».

٧٢. أبو الحسن صياح سرجان، **كتاب المحيط من أصول الإمامة على مذهب الزيدية**، مذكور عند: مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٥.

٧٣. *Staatsrecht*، ص ٣٩، ذكرها مادلونغ في: **الإمام القاسم**، ص ٤٥.

لأبي بكر وعمر، ورفضوا، خلافاً للبترية، التراث الفقهي الواصل منهما (أبي بكر وعمر). وكان لموقفهم الحساس هذا، الذي أخذوه بلا شك عن مدرسة الباقر وموقفها تجاه الغالبية العظمى من جماعة صحابة النبي الأوائل، أثر هام في الممارسة الفقهية.[٧٤] وأعلنت الجارودية أن أحاديث آل بيت النبي فقط هي الأحاديث الصحيحة، وآمنوا بأن الإمامة تعود إلى أيّ من ذرية الحسن أو الحسين المؤهَّلة للدعوة إلى الطاعة والخروج ضد «الحكام الغاصبين». ولذلك، فقد اتكلوا في تحصيل العلوم الدينية على ذرية الحسن والحسين جميعاً، وليس مجرد أولئك الذين اعتُرف بهم أئمة.[٧٥] وكما تجزم الجارودية أن الإمامة تصبح صحيحة فقط من خلال «الدعوة الرسمية إلى الطاعة والخروج»، تجزم أيضاً أن أولئك الذين لم «يخرجوا» لا يمكن النظر إليهم على أنهم أئمة.[٧٦]

إن تقييد الإمامة وحصرها في ذرية الحسن والحسين ربما ابتدآ كونهما عقيدة غالبية الزيدية في زمن الفتح العباسي، إذ كانوا ما يزالون قادرين، مع نهاية العصر الأموي، على دعم ثورة عبد الله بن معاوية، الحفيد الأصغر لشقيق علي، جعفر. ومن الصعب تقرير ما إذا كان القادة المعتمَدون للمدارس مستعدين للمشاركة في هذه الثورة، إلا أنه يجب القول إن فكرة عدم تحديد آل البيت بذرية الحسن والحسين كانت لا تزال قائمة حتى القرن الرابع هـ/ العاشر م على الأقل باعتبارها نزعة زيدية. وأطلق هؤلاء الأتباع على أنفسهم اسم الطالبية وعظّموا عبد الله بن معاوية بالطريقة التي كانت مع زيد بن علي. وتجزم نبيّة أبوت[٧٧] أن قائد هذه المجموعة، ويدعى ابن عقدة، عاش متأخراً بما يوازي النصف الأول من القرن الثالث هـ/ التاسع م. وبما أنه يُصنَّف مع الجارودية، فقد لا نشك بأنه كان

---

٧٤. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٥ وما بعدها. وسوف يقال المزيد حول ذلك في الفصل المتعلق بالفقه.

٧٥. مادلونغ، «إمامة»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، و**الإمام القاسم**، ص ٤٧ وما بعدها. وحسب رأي الباقر، لا يكون العلم الصحيح إلا عند الأئمة المعترف بهم.

٧٦. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٧ وما بعدها.

٧٧. نبية أبوت، **دراسات في الأدب البردي العربي**، شيكاغو ١٩٥٧-١٩٧٢، م ١، ص ١٠٠، ١٠٧ وما بعدها.

يُنكر حكم كلٍّ من أبي بكر وعمر.[78]

وتُعَدُّ رواية النوبختي حول نظرية الجارودية منحازة إلى حد ما، حيث جزم أنهم لم يرووا سوى القليل عن زيد وعبد الله بن الحسن، وأن معظم علومهم استقوها من الباقر وولده الصادق. وتسير هذه العبارة على نهج عقائد محدِّدة نسبها إلى الجارودية مثل «أن العلم يخصب في قلوبهم تماماً كما تخصب الأرض المزروعة بفعل المطر.» وجزم في وقت سابق أنهم اعتقدوا أن جميع المتحدرين من النبي، كباراً أو صغاراً، متساوون في علمهم، حتى وهم في المهد، ولذلك، فهم جميعاً مؤهَّلون للإمامة على قدم المساواة. وهنا يضيف النوبختي أنه على الرغم من ذلك، فإن الباقر والصادق نقلا وحدهما، علماً مفيداً، مع أن عدداً قليلاً من الأعراف وصل من زيد بن علي، ومتفرقات من عبد الله بن الحسن المحض.[79]

تشكل هذه المعتقدات المتعلقة بالعلم، الأساسَ الذي تقوم عليه نظرية الإلهام التي ينسبها الجاحظ[80] إلى الجارودية. ويرى مادلونغ أنه من المحتمل أن تكون هذه النظرية قد تطورت من نقاشهم مع أتباع مدرسة الباقر، الذين نظروا إلى«العلم» على أنه إرثٌ في سلاسل أئمتهم، والذين مالوا إلى اتهام الزيدية بأن العديد من مرجعياتهم العلوية لم تنقل حصراً عن آبائها. ويضيف مادلونغ أن الزيدية سمحت، على عكس الإمامية، لمرجعياتها العلوية عموماً بالنقل عن رواة غير علويين. وهكذا، عُدِّلت نظريتهم حول الإلهام قليلاً، وذلك في أنها تنسب إلى العلويين قدرة مضمونة، ولا سيّما من الله، على تحصيل العلم واكتسابه. وطبقاً لمادلونغ، ليس هناك من أثر ظاهر لمثل هذه النقاشات في الأدب الزيدي المتأخر.[81]

لم يفكر الباقر، خلافاً لزيد، باللجوء إلى السيف إطلاقاً. وبدلاً من ذلك،

---

٧٨. الطوسي، **كتاب الرجال**، النجف ١٩٦١، ص ٤٢.

٧٩. النوبختي، **فرق**، ص ٤٩-٥٠.

٨٠. الجاحظ، **كتاب فضيلات المعتزلة**، ذكره مادلونغ في: **الإمام القاسم**، ص ٤٨؛ انظر أيضاً: مقالة «إلهام»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٣، ص ١١١٩-١١٢٠.

٨١. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٨.

انجذب الناس إليه على أساس من علمه الشامل الذي أكسبه لقب باقر العلم. كما لعب مولده النبيل وشخصيته وكونه بِكْرَ أبيه، دوراً لا يقل أهمية في تأسيس مركزه وكسبه للأتباع. والأكثر من ذلك، أن آراءه بخصوص الإمامة تركت انطباعاً هاماً في نفوس عدد من الناس ممن أصبحوا مرتبطين به وبأسرته بشكل دائم. ومقارنة مع زيد ومؤيديه، فقد جزمت مدرسة الباقر أن مؤسسة الإمامة هي مؤسسة وراثية في طبيعتها ولم تكن لتعتمد على خروج الإمام. وهكذا، كان الباقر يعمل على إدخال فكرة الإمامة المسالمة (أو غير الثائرة). وكان هذا الأمر هاماً، وجاء في وقته باعتبار أن الكثيرين أصبحوا بحلول ذلك الوقت يعتقدون أن نقطة زعم الإمامة تركزت في القيام بطلب السلطة، أي السلطة السياسية.

أما الجدل الأقوى لصالح مدرسة الباقر فتمثل في اقتناعها بأن النبي كان، قبيل وفاته، قد سمّى علياً وعيّنه خليفة له بالنص، أي عن طريق تسمية صريحة. وكان ذلك يعني أن خلافة أبي بكر وعمر هي اغتصاب باطل، ما دام النبي نفسه هو من صادق على تعيين علي. لذلك، من الواجب بيان أنه لم يُعرف عن الباقر أنه سبّ الخليفتين مطلقاً.[٨٢] وطبقاً لحديث رواه ابن سعد،[٨٣] نفى الباقر أن يكون أي فرد من آل بيت النبي تحدث بسوء عن هذين الخليفتين، بل على العكس من ذلك، فقد أحبوهما دائماً وتبعوهما و«صلّوا لهما» و«استغفروا لهما».

إن إصرار الباقر على «النص» على الإمام، يعني أن الإمام، يكسب سلطته بنصّ إلهي وليس من أيٍّ من الناخبين أو بيعة الناس العاديين. وبما أن سلطة الإمام كانت من أعلى، «فالعلم الحقيقي محصور أيضاً بالأئمة من آل بيت النبي

٨٢. الذهبي، **تأريخ**، م ٤، ص ٣٠٠؛ أبو نُعيم، **حلية الأولياء**، القاهرة ١٩٣٢–١٩٣٨، م ٣، ص ١٨٥. ويجزم أهل الكوفة أن الباقر قد أخفى رأيه الحقيقي باستخدام التقية. الأحاديث التي يقتبسها الكميت، وتشير إلى موقف الباقر من أبي بكر وعمر، نجدها في: الكشي، **رجال**، ص ٢٠٥ وما بعدها؛ وانظر موقف الكميت في: **هاشميات**، ص ١٥٥؛ وإدريس عماد الدين، **عيون الأخبار**، ص ٢٣٩ وما بعدها، حيث يذكر مناظرة الباقر لرجل من الحرورية بخصوص مسألة حقوق علي ورفض خلافة أبي بكر. لا يذكر إدريس مصادره ولكنها غير القاضي النعمان، لأنه لم يذكر هذا الأمر، على الأقل في **شرح الاخبار أو المناقب**.

٨٣. ابن سعد، **طبقات**، م ٥، ص ٣٢١.

فقط وليس في كل عضو من آل البيت ولا في جميع الأمة بالتأكيد.» وهكذا، فقد رأى أن أعراف الأمة بكاملها لا تصح كمصدر مناسب للفقه. ويعني ذلك أيضاً أن الباقر لم يسمح بممارسة الاجتهاد والاختيار، كما لم يحض على إعمال الرأي الفردي من النوع الذي دعت إليه البترية. وعلى أتباع الإمام طلب حكمه في كل مسألة جديدة تنشأ لأنه هو المرجعية الوحيدة القادرة على ضمان حكم فقهي صحيح. فالإمام الملهَم هو المتلقّي لذلك الكمّ الخاص من العلم المُعطى له، والذي هو وراثي وحق حصري بكل إمام تالٍ.

الباقر والغُلاة

واجه الباقر مشكلات خلقها أفراد معيّنون ممن صاروا يُصنَّفون كغلاة. ويُعَد مصطلح «غلاة» مصطلحاً عاماً يعبر عن الاستنكار، استُخدم في الإشارة إلى أولئك الذين اتُّهموا بالغلو في ما يتعلق بالمعتقدات والممارسات الشخصية، ولا سيما التبجيل المفرط للأئمة الذين كثيراً ما أسبغوا عليهم صفة الألوهة. وتخرّص هؤلاء الأفراد بحرية أيضاً في مسائل أكثر اتساعاً وذات أهمية دينية، مثل طبيعة الله والنفس والحياة الآخرة. ويُعَدّ بيان بن سمعان،[٨٤] الذي سبق ذكره، واحداً من هؤلاء الأشخاص. ففي البداية، اعتقد أن أبا هاشم سوف يعود إلى الظهور بصورة المهدي. وتبنّى، هو وأتباعه البيانية، آراء متطرفة بخصوص أبي هاشم، وزعم أنه قد أسبغ النبوة على بيان نيابة عن الله. وطبقاً لرواية أخرى،[٨٥] قام بيان بالكتابة إلى الباقر في ما بعد، ربما بعد وفاة أبي هاشم، يدعوه إلى الاعتراف به نبياً. كما يُعتقد أنه زعم، ربما بعد وفاة الباقر، أن الباقر كان قد عينه مبعوثاً له. إلا أن روايات أخرى تقول إنه كان معادياً للباقر. وتجزم أخرى أنه كان يخطط

٨٤. انظر: توكر، مقالة «بيان بن سمعان»، مجلة *Muslim World*، العدد ٦٥، ١٩٧٥، ص ٢٤١-٢٥٣.

٨٥. النوبختي، **فرق**، ص ٢٥، ٣٠؛ البغدادي، **الفرق**، ص ٢٢٧ وما بعدها؛ الشهرستاني، **الملل**، ص ١١٣ وما بعدها؛ وهدجسون، مقالة «بيان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ١، ص ١١٦-١١٧؛ واط، **الفترة التكوينية**، ص ٥١، وهو يظن أن هذه اختراع متأخر للشيعة لدعم مزاعمهم بأن الباقر اعترُف به إماماً خلال حياته؛ الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٢٩٧.

لثورة، إمّا باسم ابن الباقر، جعفر الصادق، أو النفس الزكية، أحد الحسنيين، الذي ثار فعلاً سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م-٧٦٣م. وقد تمّ إعدام بيان في الكوفة بأمر واليها، خالد القسري.[٨٦]

من مجموعات الغُلاة الأخرى، واحدة عُرفت باسم الحربية، أو الحارثية، نسبةً إلى اسم زعيمها عبد الله بن حرب.[٨٧] وتنسب المصادر إلى هذه المجموعة دوراً بارزاً في إدخال نظرية التناسخ وأفكار متطرفة أخرى. وقام ابن حرب بعد وفاة أبي هاشم ينشر بين الناس أن روح الله كانت موجودة في النبي محمد وأنها قد انتقلت بالتتالي إلى علي والحسن والحسين وابن الحنفية وأبي هاشم ثم إلى ابن حرب في النهاية، الذي أصبح، بهذا الشكل، الإمام حتى عودة محمد بن الحنفية إلى الظهور مرة أخرى. وعندما اكتشف أتباعه أن علمه كان مزيفاً انفضّ عنه الكثيرون واستنكروه وانضموا إلى عبد الله بن معاوية. وأشار بعضهم إلى أن ابن حرب قد تحول في نهاية المطاف إلى الخوارج الصفرية ومات صفرياً.

ويُعَد المغيرة بن سعد العجلي،[٨٨] من الأفراد الذين صُنفوا دائماً ضمن الغلاة. كان المغيرة صنيعة للوالي خالد بن عبد الله القسري، وقد سبب مشكلات عديدة للباقر، كما زعم أن الباقر نصّ عليه وصياً له. ثم زعم في ما بعد، ربما بعد وفاة الباقر، أنه وكيل لمحمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية). كما زعم النبوة والإمامة لنفسه، وقال إن الملاك جبرائيل كان يأتيه بالتنزيل، وإنه كان

٨٦. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ١٦١٩ وما بعدها.

٨٧. ورد اسمه بشكل متنوع على أنه عبد الله (بن عمرو) بن الحارث الكِندي الكوفي أو المدائني أو الشامي. انظر: مادلونغ، «الكيسانية»، ص ٨٣٧، حيث يقول إن ذلك قد يشير إلى فيض من أكثر من شخص في هوية واحدة؛ أنظر أيضاً: الأشعري، **مقالات**، م ٦، ص ٢٢؛ البغدادي، **الفرق**، ص ٢٣٣ وما بعدها؛ الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص ٢٤٤ وما بعدها؛ ابن حزم، **كتاب الملل والنحل**، م ٤، ص ١٨٧ وما بعدها؛ ومجلة *JAOS*، العدد ٢٩، ص ١٢٤ وما بعدها.

٨٨. الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٣٠٢ وما بعدها؛ القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٤٩؛ الأشعري، **مقالات**، ص ٦-٩؛ النوبختي، **فرق**، ص ٥٢-٥٥؛ توكر، مقالة «المغيرة بن سعيد»، مجلة *Arabica*، العدد ٢٢، ١٩٧٥، ص ٣٣-٤٧.

قادراً على إحياء الموتى. فأمر خالد بن عبد الله القسري باعتقاله وقتله ثم صلبه إلى جانب بيان.

شخصٌ آخر أعلن في ما بعد أنه وصي الباقر، هو أبو منصور، وكان ينتمي إلى قبيلة عجل وعاش في مدينة الكوفة.[89] وزعم أبو منصور أنه قد عرج إلى السماء حيث جرى تعيينه أثناء ذلك نبياً ورسولاً من قبل الله. وجرى إعدامه هو الآخر بأمر من والي العراق سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٢م.

وكان معمر من الذين تبنّوا آراء متطرفة بخصوص الباقر.[90] وقد زعم أن الباقر وتابعاً آخر له يُعرف باسم أبي الخطاب، كانا إلهين في السماء، بينما كان هو، أي معمر، إلهاً على الأرض، وأنه على علم بمزيّة إله السماء. كما زعم الألوهة لأبي طالب وعبد المطلب ومحمد وعلي.

خلاف حول زمن وفاة الباقر

تعدَّدت التواريخ المتناقضة لوفاة الباقر.[91] وتمحور السؤال الأساسي حول ما إذا كان زيد قد زعم القيادة ووقف منافساً للباقر في حياته. وانقلبت المسألة إلى صورة أكثر تعقيداً كون المصادر التاريخية لا تغوص في المسائل العقائدية، بينما يقتصر كتّاب الفرق عليها ويُحجمون عن إعطاء أية تواريخ هامة. ومع ذلك، فإذا ما جزمنا أن زيداً ثار سنة ١٢٢هـ/ ٧٣٩م، بعد اعتقاله بناءً على أوامر هشام سنة ١٢٠هـ/ ٧٣٧م، وأخذنا في الحسبان كلمات بعض مؤيدي زيد التي نطقوا بها عند امتحانهم له وتخليهم عنه،[92] يظهر لنا أنه لا يمكن أن يكون قد مضى زمن طويل

---

٨٩. الأشعري، **مقالات**، ص ٩ وما بعدها؛ النوبختي، **فرق**، ص ٣٤؛ البغدادي، **الفرق**، ص ٢٣٤ وما بعدها؛ توكر، مقالة «أبو منصور العجلي»، مجلة *Der Islam*، العدد ٥٤، ١٩٧٧، ص ٦٦-٧٦.

٩٠. الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٣٠٦. وطبقاً للأشعري، **مقالات**، ص ١١، فإنه ينتمي إلى فترة زمنية لاحقة، أي الفترة التي عاش فيها الإمام الصادق.

٩١. القاضي النعمان والكليني يذكران سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م، بينما يؤرِّخها المسعودي سنة ١٢٦هـ/ ٧٤٣م، كما يذكر النوبختي سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م، بينما يقول آخرون سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م، في حين يضعها ابن سعد واليعقوبي سنة ١١٧هـ/ ٧٣٥م.

٩٢. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ١٧٠٠؛ ويظن أرندونك في: *Les Débuts*، ص ٣١، أنه من =

على وفاة الباقر، هذا إذا كان قد مات في ذلك الوقت.[٩٣]

أما القاضي النعمان، فيزودنا برواية هامة حول أسباب القرار المفاجئ لهذه المجموعة بامتحان زيد.[٩٤] تقول الرواية إنه عندما أُطلق سراح زيد بعد اعتقاله من قِبَل يوسف بن عُمَر، شجعه أتباعه على القيام بثورة. وكان قد شوّش أذهان الناس بفكرة «الخروج»، حيث قال إن من يقعد في بيته ويسدل الستار (على نفسه) ليس بإمام، بل الإمام هو من يشهر سيفه بيده ويقوم بما أمره الله. وكان يعني هنا أبا جعفر الباقر، وفق ما جاء في رواية القاضي النعمان، ويضيف أنه عندما حققت قضية زيد بعض الشهرة، تخوف الباقر من حدوث فتنة. ولذلك، سارع إلى اختيار أحد الأتباع الموثوقين وزوّده بأسئلة محدَّدة ليطرحها على زيد. وطبقاً لذلك، وبينما كان زيد مع أتباعه، سأله الرجل إن كان ما يزعمه يطابق رغبات والده. نفى زيد أنه كان يسير طبقاً لرغبات والده، لكنه استمر في سرده فكرة «الخروج» المذكورة أعلاه، واستفاض في شرحها. حينها سأله مبعوث الباقر:

> وإن لم يقم منكم إمام شهر سيفه ألا يكون منكم إمام، وإن قام منكم جماعة أيكونون كلهم أئمة؟

وطبقاً للمؤلف، بقي زيد صامتاً، وأدرك الحاضرون من شيعته ضعف مزاعمه. وبعد ذلك، أقدم مبعوث الباقر الذي امتحنه على إخبار زيد أن أخاه

= الغريب أن يتجاهل شيعة أهل الكوفة مشاعرهم تجاه أبي بكر وعمر حتى اللحظة الأخيرة عندما تم امتحان زيد ثم تخلوا عنه طبقاً لرواية أبي مخنف. لكن من ينظر في تاريخ أهل الكوفة، لا يستبعد هذا الموقف عنهم، فقد حدث في «موقعة صفين» بين الحسن ومعاوية، وفي كربلاء وحتى ما بعد كربلاء مع سليمان بن صرد ومجموعة التوّابين الذين أرادوا الانتقام لمقتل الحسين. ويستخدم الطبري في «تاريخه» رواية أبي مخنف المعاصر لزيد بن علي، ولذلك ليس هناك من تشويه للحقيقة إلا بمقدار ضئيل.

٩٣. انظر: هدجسون، «كيف أصبح الشيعة الأوائل متحزبين؟»، ص ١٠، حاشية ٦٠، حيث يستخدم هدجسون هذا الجدل ضد شتروثمان في: *Staatsrecht*، ص ٢٨؛ انظر أيضاً حاشية رقم ٦١ حيث يقول إن أتباع زيد سرعان ما تخلوا عنه عقب وفاته وتحولوا إلى جعفر الذي يمثل «مزاعم» الباقر.

٩٤. القاضي النعمان، **مناقب**، ورقة ٣٠٣ وما بعدها.

الباقر ذكر له أن أباهما، علياً زين العابدين، عهد إليه (الباقر) عهده وأوصى إليه. عند ذاك، أجاب زيد بحدة لو أن والده عهد بمثل ذلك العهد لأخيه، لكان أطلعه عليه. وهنا، سأله الرجل:

إذاً، لماذا حذّر النبي يعقوب يوسفاً ألاّ يقصَّ رؤياه على أخوته حتى لا يكيدوا له، في حين لم يطلب منه إخفاء الأمر عن الناس؟

ويتابع القاضي النعمان، فيذكر روايتين، تقول إحداهما إن زيداً بقي صامتاً بعد ذلك لأنه لم يكن قادراً على صياغة جواب، وتجزم الثانية أن زيداً أخبرهم أن ما كان يفعله ينسجم مع توجيهات والده. وكان بعد تلك الحادثة، أن قام بعض أتباعه، وفقاً للقاضي النعمان، بامتحان زيد بخصوص مركز كل من أبي بكر وعمر، ثمّ تخلوا عنه. ويبدو من رواية القاضي النعمان حول ثورة زيد، أن الباقر كان لا يزال على قيد الحياة في الوقت الذي جابه فيه هشام زيداً ببعض الاتهامات التي أدت إلى اعتقاله ثم إطلاق سراحه في ما بعد. ومع ذلك، فقد ذكر، قبل سرده لتسلسل الأحداث، أن الباقر قد توفي سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م، ثم يضع في مكان لاحق وفاة زيد في العام ١٢٢هـ/ ٧٣٩م، وبالتالي فمن الممكن جداً أن تكون وفاة الباقر قد حدثت بعد المواجهة سنة ١٢٠هـ/ ٧٣٧م، لكن، بالتأكيد، قبل ثورة زيد سنة ١٢٢هـ/ ٧٣٩م.

وتضع حادثة أخرى، أوردها الطبري، وفاة الباقر في تاريخ متأخر يصل إلى سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٢م، أو ربما بعد ذلك. وتشير إلى شخص يدعى عَمرو بن علي تقدم من الباقر وقال له «إنه قد طال مُلك هشام وسلطانه، وقد قرب من العشرين سنة. وقد زعم الناس أن سليمان سأل ربه مُلكاً لا ينبغي لأحد من بعده، فزعم الناس أنها العشرون.»

فأجاب الباقر:

ما أدري ما أحاديث الناس؟ ولكن أبي حدَّثني عن أبيه عن علي، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «لن يعمر الله ملكاً في أمة نبي مضى قبله ما بلغ بذلك النبي من العمر.»

فإذا كانت هذه الحادثة قد وقعت سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٢م، كما يذكر الطبري، فهي تؤكد أن الباقر كان لا يزال على قيد الحياة في تلك الفترة، في حين يذكر في موضع سابق من كتابه، أثناء سرده لثورة زيد سنة ١٢٢هـ/ ٧٣٩م، رواية أبي مِخنف بخصوص مجموعة تخلَّت عن زيد وتقرّبت من جعفر الصادق باعتباره ممثلاً لمزاعم الباقر.[٩٥]

وبما أن روايتي القاضي النعمان والطبري، تُظهران، كلتاهما، تجاهلاً كلياً لترتيب الحوادث تاريخياً وللظروف التاريخية، فليس بالإمكان اعتمادهما كدليلٍ تاريخي. لهذا السبب، يبقى تاريخ وفاة الباقر سؤالاً مفتوحاً.

٩٥. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ١٧٣٩-١٧٤٠.

الفصل الثالث

نظرة الباقر إلى الإمامة

يعالج هذا الفصل تفسير الباقر للإمامة. فالإمامة في نظره، مثل النبوة، مرسومة من الله ومؤسَّسة على القرآن. ويوضح آراءه أكثر بالتأكيد على الأحاديث النبوية التي تشرح صلة القرابة ما بين النبي وعلي. وقد انعكس ذلك في ما بعد في صياغة فلسفة الإمامة الدينية التي وصف فيها الصفات التي يمتلكها الإمام. فالإمام يجب أن يُتَّبَع بسبب من صفاته الموروثة، بما في ذلك العلم والعصمة. وكان لآراء الباقر أثرها العميق في عدد من الناس الذين أصبحوا، نتيجة ذلك، مرتبطين بدائرة أنصاره على الرغم من الآراء المتشعبة للمرجعية القائمة في ذلك الوقت.

الأساس القرآني للإمامة

توحي المصادر الشيعية، في مناقشتها لطبيعة الإمامة وأساسها، بأن الباقر قد شدّد كثيراً على الآية القرآنية (٥٥ : ٥):[1] «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا

١. القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، م ١، ص ١٧ وما بعدها؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٨٩؛ الطبرسي، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، م ٣، طهران ١٩٧٥، ص ٢٠٩ وما بعدها. تستخدم مصادر إسماعيلية كـ**الرسالة في الإمامة** لأبي الفوارس، تح. سامي مكارم، بيروت ١٩٧٧، ص ١٣، و**المصابيح في إثبات الإمامة** للكرماني، تح. مصطفى غالب، بيروت ١٩٦٩، ص ١١١، هذه الآيةَ القرآنية من دون ذكر اسم الباقر كأحد البراهين على صحة النص الإلهي على عليّ؛ كما وردت هذه الآية عند علي بن =

الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون.»[2]

يقوم الاختلاف بين التفسيرين* لهذه الآية على حرف واحد؛ وهو حرف الواو (في: «وهم راكعون») الذي فضلاً عن كونه حرف عطف، يمكن استخدامه قواعدياً في هذه الحالة للتعريف بحالة الشخص التي كان فيها عندما مارس الفعل الوارد في العبارة «إيتاء الزكاة وهو راكع»، حيث تصبح الواو في هذه الحالة واو الحال. ففي الترجمة الأولى اعتُبرت الواو حالية، بينما تمّ تجاهلها في الثانية. إلا أن كلتا الترجمتين تحتوي على مضامين هامة. فإذا ما تمّ رفض كون الواو حالية، فهذا يعني أن جميع المؤمنين مؤهَّلون ليكونوا أولياء، بينما إذا تم الأخذ بواو الحال، فتصبح الولاية عندئذ مقتصرة، إلى جانب الله ورسوله، على المؤمنين الذين يؤتون الزكاة وهم راكعون.

لقد تداول المفسرون المسلمون،[3] على مدى سنين، آراء متناقضة بخصوص هذه الآية. بعضهم يعتقد أنها تشير إلى عليّ الذي رمى خاتمه[4] مرة وهو راكع في الصلاة إلى متسول وقف يسأل صَدَقة، بينما يجزم آخرون أنها تشير في حقيقة الأمر إلى المؤمنين بشكل مجرَّد، ويؤكدون أنها نزلت عندما قام عُبادة بن الصامت

= إبراهيم القمي، **التفسير**، م ١، ص ١٧٠؛ الطوسي، **تفسير البيان**، النجف ١٩٥٧، م ٣، ص ٥٤٩ وما بعدها، حيث جرى ذكر التفسير على ذمة الباقر.

٢. تبنّى عبد الله يوسف علي هذا الخيار في ترجمته للقرآن. انظر: الفصل ٥، الآية ٥٨.

* أوردت الكاتبة تفسيرين مختلفتين قليلاً لهذا النص. وقد عللت ذلك بما ورد في النص أعلاه الذي أعقب الآية.

٣. انظر الروايات المتنوعة الواردة عند الطبري في: **جامع البيان في تفسير القرآن**، تح. محمد الغمراوي، القاهرة ١٩٠٣، م ٥-٦، ص ٢٨٥ وما بعدها؛ والطوسي، **تفسير التبيان**، م ٣، ص ٥٤٩ وما بعدها.

٤. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٨٩، حيث يقول إن علياً رمى إلى السائل بحلة وليس بخاتم. وهذه الحلة أعطاها النبي لعلي، وهي هدية من ملك الحبشة. ويقول الكليني إن ثمنها يبلغ ١٠٠٠ دينار. وقد تفرّد الكليني بهذه الرواية، في حين تُجمع بقية المصادر، بما فيها الاثنا عشرية، على أنها خاتم. انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، م ٣، ص ٢٠٩ وما بعدها؛ والطبري، **تفسير**، م ٥-٦، ص ٢٨٥ وما بعدها؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تح. فليشر، ليبزغ ١٨٤٦-١٨٤٨، م ١، ص ٢٦٣.

بتحرير نفسه من تحالفه مع بني قينُقاع ورعايتهم، وانضم إلى الرسول والمؤمنين.[5] وظنّ آخرون، في ما بعد، كابن الكَلبي، أنها قد نزلت في عبد الله بن سلام وأصحابه عندما اعتنقوا الإسلام وقطع اليهود عقد موالاتهم معهم.[6]

يجزم الباقر في تعليقه على الآية، أنها نزلت بشكل قاطع في الوقت الذي كان فيه الرسول مع مجموعة من اليهود، وكان عبد الله بن سلام من بين هؤلاء الحاضرين،[7] وما إن نزلت الآية حتى نهض الرسول وسار إلى المسجد حيث قابل متسولاً. وعندما سأله الرسول عما إذا كان أحد ما قد أعطاه شيئاً، أشار المتسول إلى رجل كان لا يزال يصلي. أما الرجل فكان علياً.

وما نقرأه عن رأي الباقر طبقاً لحديثين اثنين ذكرهما الطبري، مختلف تماماً عن الروايات التي وردت عند القمي والطوسي والطبرسي. فعندما سُئل الباقر بخصوص الآية، «من هم الذين آمنوا؟» كان رده، كما في رواية الطبري،[8] «الذين آمنوا»، وعندما أحرجته المجموعة بأنها سمعت أن الآية قد نزلت في علي، أعطاها جواباً مبهَماً: «علي هو من الذين آمنوا.» ويُعَدُّ اختيار الطبري للروايات المتعلقة بهذه الآية أمراً مدهشاً وموحياً في آن معاً. فهو يقدم الروايات المتنوعة، بعضها إلى جنب بعض، من دون أيّ تقويم لها، مستخدماً المرجعية نفسها في بعض الأحيان لسرد آراء متناقضة. إنه لأمر هام أن نجد الطبري يستخدم أحاديث الباقر مرتين لنفي وضع الشيعة، الأمر الذي يوحي بوجود بعض الجدل السابق بخصوص وضع الباقر. يضاف إلى ذلك، أن للحديثين اللذين استخدمهما

---

٥. يروي حنّاد بن السري عن عُبادة بن الصامت نفسه، كما يروي أبو كريب أيضاً عن عبادة نفسه. انظر : الطبري، **تفسير**، م ٥-٦، ص ٢٨٥ وما بعدها.

٦. الطوسي، **تفسير التبيان**، ص ٥٤٩. لاحظ أن لكلمة «موالاة» معاني مختلفة تبعاً للسياقات الواردة ضمنها.

٧. **تفسير القمي**، م ١، ص ١٧٠ . وكان القمي معاصراً شاباً للطبري؛ انظر أيضاً: الطوسي، **تفسير التبيان**، م ٣، ص ٥٤٩ وما بعدها؛ والطبرسي، **مجمع البيان**، م ٣، ص ٢٠٩ وما بعدها.

٨. الطبري، **تفسير**، م ٥-٦، ص ٢٨٦.

الطبري، أصلاً مشتركاً في الإسناد[9] الذي اعتبره بعض النقّاد مشكلاً بحد ذاته.[10]

ولذلك، يبدو أن هناك دليلاً قوياً على أن بعضهم قد اعتبر أن الآية تشير إلى علي. فحتى الطبري، بغض النظر عن استخدامه لأحاديث مخالفة منسوبة إلى أبي جعفر (أي الباقر)، وجد أنه من الضروري إضافة عدد من الأحاديث التي تفيد أن الآية تشير إلى علي. لكن، يبقى السؤال: كيف يمكن لآية أن تشير إلى شخص مفرد عندما تكون الصيغة المستخدمة فيها هي صيغة الجمع: «الذين يقيمون الصلاة». أما الجدل الذي يستخدمه الطوسي في تناوله هذه المشكلة، فمستمَد من القرآن مباشرةً، حيث نجد أن صيغة الجمع التي يستخدمها اللّه للإشارة إلى نفسه لا تقتصر عليه فقط،[11] إذ إن عدداً من الآيات الأخرى تستخدم صيغة الجمع في الوقت الذي يكون المقصود فيه شخصاً مفرداً فقط. وعلى سبيل المثال، تقول «الآية ١٦٨» من «سورة آل عمران»: «الذين قالوا لأخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قُتلوا.» فعلى الرغم من أن هذه الآية تستخدم صيغة الجمع، إلا أن المفسِّرين يعتقدون أنها نزلت في حق عبد الله بن أُبيّ بن سلول. ولذلك، ليس هناك سبب يمنع أن تكون صيغة الجمع في الآية (٥ : ٥٥) تعني شخصاً مفرداً، أي علياً بن أبي طالب تحديداً. وبما أن الله قد استعمل كلمة «ولي»، وليس «أولياء» في المقام الأول، فالأمر يوحي، علاوة على ذلك، بأن شخصاً مفرداً كان مقصوداً فعلاً.*

إلا أن ما يبرز من المصادر الشيعية، أن الرسول كان، في رأي الباقر، متردداً في بيان ولاية علي للمؤمنين. ويُروى أن رجلاً أتى الباقر قائلاً له إن الحسن

---

٩. الشخص المشترك في الإسناد هو عبد الملك. وكان هناك رجلان في حاشية الباقر يحملان الاسم نفسه: عبد الملك بن عطاء وعبد الملك بن أعيان، مولى بني شيبان. انظر: البرقيز، **كتاب الرجال**، طهران ١٩٢٣.

١٠. لمزيد من التفاصيل انظر: جوزيف شاخت، **أصول الفقه المحمدي**، أكسفورد ١٩٥٣، ص ١٦٣ وما بعدها.

١١. «إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (١٥ : ٩)؛ «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» (١٢ : ١٧٢).

* عندما يشكل الوصف قاعدة أو سنة عامة فلا فرق في اللغة بين استعمال ضمير المفرد أو الجماعة، لأن الذوات قد تشترك في الصفات، والصفة هي المقصود هنا. (المترجم).

البصري (ت. حوالى ١١٠هـ/٧٢٨م) كان قد أخبره أن الرسول قد تلقى رسالة معيَّنة، وعندما تردد في إبلاغها للناس، هدده الله بالعقاب إن لم يفعل. ثم سأل الباقر السائل حول ما إذا كان الحسن قد أخبره ما تضمنته الرسالة. فأجاب بالنفي. إذ ذاك أخبره الباقر قائلاً:[١٢] «واللهِ، كان يعلم ما تضمنته الرسالة، لكنه تعمّد إخفاءها.» ثم طلب السائل من الباقر توضيح الرسالة، فقال الباقر في شرحها إنه مثلما قام الرسول بتوضيح التفاصيل المتعلقة بآيات الصلاة والزكاة والصوم والحج، فقد كان متوقَّعاً منه أن يفصّل في موضوع «الولاية» التي نزلت في الآية (٥ : ٥٥) السالفة الذكر. لكن الرسول شعر بحرج شديد عندما سُئل للقيام بذلك عملياً خوفاً من أن يرتد الناس. وبما أنه استمر في تردده، كرر الله له الأمر في الآية (٥ : ٦٧):

يا أيُّها الرسول بلِّغْ ما أُنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين.

ويتابع الباقر أن الرسول قام، إثر تبلُّغه هذه الآية، بتنفيذ أمر الله، وأظهر «ولاية»[١٣] أو إمامة علي بن أبي طالب في غدير خم.[١٤]

من الواضح أن المفسرين السُّنة لا يفسرون الآية بحيث تعني أن رسالة الله لن تكون قد بُلِّغت بشكل حقيقي إلا بتعيين إمام. وهم فهموا «ما أُنزل إليك» على أنها تعني الكتاب بكامله، أي أنه ليس للنبي حذف أية آية من باب الخوف أو الحيطة.[١٥]

---

١٢. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٧.

١٣. تتفق مصادر شيعية أخرى على تفسير هذه الآية كما وردت على لسان الباقر في كتاب القاضي النعمان، **كتاب الولاية**. انظر **تفسير القمي**، م ١، ص ١٧١ وما بعدها؛ الطوسي، **تفسير التبيان**، م ١، ص ٥٧٤ وما بعدها. يبدأ الطوسي بتقديم مختلف أشكال الروايات وينتهي بروايتين للباقر والصادق تقولان إن هذه الآية نزلت على رسول لتشجيعه على تبليغ ما قد سبق ونزل عليه من قبل.

١٤. لمزيد من التفاصيل، انظر: فاغلييري، مقالة «غدير خم»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٢، ص ٩٩٣-٩٩٤.

١٥. انظر: البيضاوي، **أنوار**، م ١، ص ٣٦٧.

يبدأ الطبري روايته بتقديم تفسيره، وهو أن التنزيل يحكي القصص التي أنزلها الله بخصوص اليهود والنصارى. وبما أن هذه الفقرات سجلت قصورهم وأخطاءهم إضافة إلى تحريفهم للصحف، كان الرسول متخوفاً، في رأي الطبري، من الكشف عن الرسالة وإبلاغها بالكامل. وهو يعتقد أن هذا هو سبب نزول هذه الآية. ومع ذلك، فقد تضمّن كتابه عدة روايات تشير إلى أن النبي أخفى شيئاً ما. وينقل، في الوقت نفسه، أحاديث عن عائشة تقول إن كل من يروي أن النبي قد أخفى شيئاً من التنزيل فهو كاذب. ثم يتابع الطبري مضيفاً أن المفسرين منقسمون حول سبب هذا التنزيل؛ فالبعض يقول إنه كان بسبب رغبة البدو في قتل الرسول، ولذلك قال الله إنه سيحميه، بينما يعتقد آخرون أنه كان خائفاً من قريش.[١٦]

وطبقاً للباقر، فإن الله لم ينزل الآية (٥ : ٣)، «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً،» إلا بعد إظهار «الولاية» وتأييدها. أما موقف الباقر بخصوص آية «اليوم أكملت لكم. . .»، الوارد في مختلف المصادر الشيعية،[١٧] فهو واضح جداً. لقد نزلت هذه الآية، كما يقول، بمناسبة تعيين علي إماماً في غدير خم. المفسرون لأهل السنة، كالبيضاوي، لا يعتقدون أن الآية نزلت في ذلك الوقت، ولا يفسرون «أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي» على أنها إشارة إلى تعيين إمام بعد النبي. «فأكملت لكم دينكم» تعني، في رأي البيضاوي، إما أن الله قد أكمل دينه بالنصر والامتياز على سائر الأديان الأخرى، أو أن هذا الكمال يتألف من تحديد أُسس العقيدة وتعريف المؤمنين بمبادئ الشرع وقواعد الحكم الشرعي. أما «أتممت عليكم نعمتي» فتعني أن الله كان وراء تحقيق بركاته لثمارها عن طريق الهداية والنصر، أو إكمال

---

١٦ . الطبري، **تفسير**، م ١٠، ص ٤٦٥ وما بعدها.

١٧ . القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٧-١٨؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٨٩؛ **تفسير القمي**، م ١، ص ١٦٢؛ الطوسي، **تفسير التبيان**، م ٣، ص ٤٣٥ وما بعدها؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، م ٢-٣، ص ١٥٩ وما بعدها؛ الرازي، **كتاب الزينة**، ص ٢٥٦ وما بعدها حيث نُقلت عن ابنه الصادق.

الدين، أو مع فتح مكة وتدمير نظام الجاهلية.[18]

ولا يكتفي الطبري بحذف الروايات المؤيِّدة للموقف الشيعي فحسب، بل يتابع بإضافة أحاديث محدَّدة تُنكر موقفهم. وجدير بالذكر أيضاً أن جميع هذه الأحاديث هي على ذمة ابن عباس.[19] ويجزم الطبري، وهو يعلق على هذه الروايات، أن الروايات الصحيحة هي تلك التي تقول إن الله قد أخبر نبيّه، وبالتالي المؤمنين، أنه قد أكمل لهم دينهم في اليوم الذي نزلت فيه هذه الآية، وذلك عن طريق جعل الأرض المقدسة لهم حصراً، وحظرها على المشركين بحيث يتمكن المؤمنون من إقامة الحج من دون الحاجة إلى الاختلاط بهم. ومن الواضح أن الطبري قد تكلَّفَ ليس إنكار الموقف الشيعي فحسب، بل إضافة آرائه الخاصة أيضاً في ما يعتبره صحيحاً.

واستخدم الباقر آية قرآنية أخرى[20] لتأكيد «ولاية» الأئمة هي الآية (٤ : ٥٩):

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم...

هذه الآية من الآيات المثيرة للجدل أكثر من تلك التي سبق ذكرها، حيث إن المشكل الواضح هنا هو هوية «أُولي الأمر». فقد وصلتنا روايات كثيرة تقدم اقتراحات متنوعة، بعضها يجزم أن «أُولي الأمر» هم الحكام، وأخرى تقول إنهم العلماء.[21] أما تفسير الباقر[22] لهذه الآية فهو أن «أُولي الأمر» هم الأئمة من آل بيت محمد، ولو أن حديثاً منقولاً عن ولده الصادق، ونجده عند الطبري، يقول

---

١٨. انظر: البيضاوي، **أنوار**، م ١، ص ٢٤٧.
١٩. الطبري، **تفسير**، م ٩، ص ٥١٨، ٥٢١.
٢٠. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٣١.
٢١. الطبري، **تفسير**، م ٥، ص ١٤٦ وما بعدها؛ الطوسي، **تفسير التبيان**، م ٣، ص ٢٣٥ وما بعدها. وعبارة «أُولي الأمر» تشير، طبقاً لأبي الفوارس في: **الرسالة في الإمامة**، إلى علي بن أبي طالب فقط لأن النبي عيَّنه في السلطة حتى في حياته عندما ذهب في حملة إلى تبوك. ويقول إن الطاعة لعلي أمر مفروض لأن الألف واللام (أل التعريف) في العربية تفيدان التخصيص.
٢٢. الطوسي، **تفسير التبيان**، م ٣، ص ٢٣٥ وما بعدها؛ الطبرسي، **مجمع**، م ٢-٣، ص ٤٦. والحديث في **تفسير القمي**، م ١، هو عن ابن الباقر، الصادق.

إنهم العلماء. ويضيف الطبري في تفسيره روايات تجزم أيضاً أن «أُولي الأمر» هم أبو بكر وعمر.[٢٣] بينما يستثني، في الوقت ذاته، أحاديث تؤيد علياً وآل بيته.

إلا أن المسألة لا تتوقف هنا، إذ تم استخدام الكلمات التي تلي الإشارة إلى «أولي الأمر» ضدّ الموقف الشيعي. فالآية تتابع على النحو التالي:

فإن تنازعتم في شيءٍ فردُّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً.

أما الباقر، فقد استخدم في رده على ذلك آيةً قرآنية أخرى (٤ : ٨٣): «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم.» أعاد الباقر في استخدامه هذه الآية توكيدَ مركز الأئمة، حيث يجزم أن طاعة هؤلاء واجبة ما دام الله جعلهم «أهل العلم» ومكّنهم من استنباط ذلك العلم.[٢٤] وجدير بالأهمية ملاحظة أنه حتى الطبري كان له حديث يعود إلى أقدم المفسرين، مجاهد (ت. حوالى ١٠٠هـ/ ٧١٨م)[٢٥] يقوّي مركز «أُولي الأمر». وطبقاً للمصادر الشيعية،[٢٦] فإنه عندما سُئل الباقر عن آية «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم،» قدّم عرضاً طويلاً للتلميحات القرآنية إلى الأئمة، واستشهد في سبيل ذلك بالآية (٤ : ٥١)، التي تقول:

ألم ترَ إلى الذين أُوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً.

يقول الباقر، في شرحه لهذه الآية، إن مثل هؤلاء الناس يزعمون أن أُولي الأمر الذين يرتكبون الآثام ويدفعون الناس إلى نار جهنم، أهدى من آل بيت محمد. ويستشهد أيضاً بآية أخرى، «أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن يجد له نصيرا،» (٤ : ٥٢). ويتساءل الباقر في الإشارة إلى الآية (٤ : ٥٤): «فقد

٢٣. انظر الطبري، **تفسير**، م ٥، ص ١٤٦ وما بعدها.
٢٤. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٣١؛ الطوسي، **تفسير التبيان**، م ١، ص٢٣٦.
٢٥. الطبري، **تفسير**، م ٨، ص ٥٠٤-٥٠٥.
٢٦. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢٥-٣٠؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٠٥-٢٠٦.

آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم مُلكاً عظيما» (أي جعلنا منهم رُسُلاً وأنبياء وأئمة)، عما ما إذا كان لهم نصيب في المُلك، بمعنى الإمامة والخلافة.

وفي تعليقه على الآية، «فإذاً لا يؤتون الناس نقيرا» (٤ :٥٣)، يقول الباقر إن هؤلاء «الناس» هم الذين كان يعنيهم الله في الآية السابقة.[٢٧] وفي روايته لآية قرآنية أخرى (٤ :٥٤): «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله،» يرى أن هؤلاء هم الذين حسدهم الناس بسبب نعمة الإمامة التي أنعم بها عليهم، من دون الخلق. وفي إشارته إلى آية أخرى (٤ :٥٨): «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها. . .»، يقول الباقر إن الأئمة هم المعنيون هنا وإنهم هم من يتوجب عليهم أن يؤدوا لخلفائهم «الصحف الخاصة» و«العلم الخاص» و«أسلحة النبي». إنهم هم «الصادقون» المُشار إليهم في القرآن (٩ :١١٩): و«المؤمنون» (٩ :١٠٥). لقد جعل الله الأئمة، وفقاً لتأويل الباقر لـ«الآية ٢ :١٤٣»، الأمة الوسط، بحيث يصبحون شهداء الله على خلقه. أما تعريفه لـ«آتينا آل ابراهيم ملكاً عظيما» (٤ :٥٤)، فهو أن الله جعل من بينهم قادةً، طاعتهم مساوية لطاعة الله، وعصيانهم مساوٍ لعصيان الله. ويتساءل الباقر: كيف يمكن للناس قبول هذا المركز لآل ابراهيم وإنكاره لآل محمد؟ ويضيف أن الأئمة هم المصطَفون وجرت تسميتهم بـ«الذين أسلموا» ليس في القرآن فحسب، بل في الصحف الأولى أيضاً.[٢٨] وبما أن الله وهبهم العلم، يقول الباقر،[٢٩] لذلك ففي قلوبهم علامات واضحة من الله، وبما أنهم هم أهل الذِّكر، أي أهل الرسالة،[٣٠] لذلك، فهم من يجب التوجه إليهم بالسؤال عند تأويل الرسالة (القرآن). ويتابع الباقر القول إن النبي كان نذيراً لقومه في حين نجد في كل عصر إماماً يهدي الناس بخصوص ما

٢٧. انظر القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٧ وما بعدها؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٠٥.
٢٨. يشير الباقر إلى الآيتين (٢٢ :٧٧-٧٨) في: القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٧ وما بعدها؛ انظر أيضاً: الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٠٥-٢٠٦.
٢٩. يقتبس الآية (٢٩ :٤٩) «بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم.»
٣٠. يشير إلى الآية (٤٣ :٤٤) في: القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٧ وما بعدها؛ والكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢١٠-٢١١.

جاء به النبي.[٣١] وأول أولئك الهداة بعد النبي كان علياً ثم أوصياءه من بعده. ثم يضيف الباقر آية أخرى، (٣:٥) «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم.»

يقول الباقر،[٣٢] في تعليقه على هذه الآية، إن الرسول كان أفضل أولئك الراسخين في العلم. فقد علَّمه الله كل ما يتعلق بما أنزله إليه وكيف يفسره. أما الأئمة، فهم الذين يعلمون، من بعده، كل تفاسير القرآن. والأئمة هم، وفقاً لتأويله للآية (٣٥:٣٢)، عباد الله الذين أورثهم القرآن:

ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير.

والقوم الذين يسبقون الآخرين في فعل الخيرات هم الأئمة، وأولئك الذين يتّبعون الطريق الوسط هم القوم الذين يقرّون بحق الإمام. أما أولئك الذين يظلمون أنفسهم فهم القوم الذين لا يعترفون بالأئمة. ويبين الباقر في اختتامه هذا العرض الطويل للإشارات القرآنية إلى الأئمة، أن غير الشيعة يزعمون أن الآية المذكورة أعلاه (٣٥:٣٢) قد نزلت فيهم،[٣٣] ثم يجادل بأنها لو نزلت حقاً فيهم جميعاً، لكانوا جميعاً هم المصطَفين، وبالتالي سيذهبون جميعاً إلى الجنة (وهو الشيء الذي يصعب أن يكون أمراً واقعاً). ويتابع الباقر أن لغير الشيعة زعماً مشابهاً بخصوص تأويل آية «أُولي الأمر» السابقة.

كما يجزم الباقر أن طاعة الأئمة ليست حقاً على المؤمنين فحسب، ولكن حبهم واجب مفروض على المتعبِّدين وفقاً لما ورد في الآية (٤٢:٢٢): «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى...»[٣٤] ويضيف أن الأمة تختلف حول تأويل هذه الآية. فهناك أربع فئات تعتقد كل واحدة منها بآراء متباينة؛ تعتقد فئة

---

٣١. يشير إلى تفسير الآية، (١٣:٧) «وما أنت إلا بمنذر، ولكل قوم هاد.» انظر: القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢٨؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٩١-١٩٢.

٣٢. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢٨.

٣٣. المصدر نفسه، ص ٢٩ وما بعدها.

٣٤. المصدر نفسه، ص ٨٤ وما بعدها؛ انظر أيضاً: القاضي النعمان، **كتاب الهمة في آداب أتباع الأئمة**، تح. مصطفى غالب، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٥، حيث يضيف الباقر قوله «إن من يحبنا =

منها أن هذه الآية، قد نزلت في آل بيت رسول الله؛ بينما تؤكد الثانية أنها نُسخت بآية اخرى (٣٤:٤٧): «قل ما سألتكم من أجر فهو لكم إنْ أجريَ إلا على الله وهو على كل شيء شهيد.» يحتج الباقر، في نقضه لموقفهم هذا، بأن هذه الآية يمكن أن تكون قد نزلت فقط إما قبل الآية الأولى أو بعدها.[٣٥] فإذا كانت قد نزلت قبلها، فمن الواضح إذاً أنها لا يمكن أن تلغي أو تنسخ الآية التي نزلت بعدها. أما إذا كانت قد نزلت بعد آية «المودة في القربى»، فتكون الآية الأخيرة إذاً أكثر توكيداً، لأن المودة في القربى التي سألها النبي من المؤمنين، لا تنفع النبي وحده فحسب، بل المؤمنين أيضاً. ومن هنا، جاء في الآية «قل ما سألتكم من أجرٍ فهو لكم...»

وتعتقد الفئة الثالثة، وفقاً للباقر، أن المقصود بهذه الآية هم العرب جميعاً، لأنه كانت للنبي قرابة مع كل بيت عربي. وقالوا إن النبي سألهم أن يحبوه عبر هؤلاء. ويحتج الباقر بأنه إذا كان الذين سألهم النبي مؤمنين، فإنهم سيحبونه إذاً لإيمانهم واعتقادهم به. فلماذا سيكافئهم الله على ذلك؟ أما إذا كان الذين يخاطبهم كفاراً، فكيف سيكافئهم الله على شيء لا يؤمنون به؟ ويقول الباقر، علاوة على ذلك، إن حصر «المؤمنين» بالعرب وحدهم هو جهل منهم، إضافة إلى أنه يتضمن شيئاً من التطاول والغرور، بل إنه تحريف في تأويل كتاب الله وتشويه لكلماته لأن الآية تخاطب جميع المؤمنين، العرب منهم وغير العرب. وكل أولئك الذين يؤمنون بالله وبالرسول، جميعهم مكلّفون بحب أقارب نبيّه.

وترى الفئة الرابعة، وهي التي أسست نفسها على رواية عن الحسن البصري، أن هذه الآية تعني تحقيق القرب من الله من خلال طاعته. ويعبر الباقر

= سيرفعه الله معنا يوم القيامة.» ثم يقول: وهل الدين شيء آخر سوى الحب؟؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، م ٩-١٠، ص ٢٧-٢٨؛ البيضاوي، **أنوار**، م ٢، ص ٢٣٠؛ حيث يقول إن ذلك نزل في علي وفاطمة وولديهما. لكنه ينهي قوله بأن هذه الآية قد نزلت، كما يقال، في إشارة إلى أبي بكر.

٣٥. انظر: القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٨٤؛ مسقطي ومولوي، **حياة ومجالس المؤيد**، كراتشي ١٩٥٠، ص ١٣٥-١٣٦، حيث تلخيص لبعض مجالس المؤيد بالإنكليزية.

عن سخطه تجاه ذلك، داعياً الحسن البصري بـ«المحرّف لكلام الله»، ومشيراً إلى تأويله بأنه بعيد جداً عن الحقيقة. ورأى أنه إذا ما كان ذلك فعلاً هو التأويل، فإن كلمتي «المودة» و«الأجر» الواردتين في الآية، تصبحان من دون معنى. ويوحي القاضي النعمان بأن «محرّف كلمات الله» قد لفّق هذا التأويل عن عَمَد، لأنه على علم جيّد، بل كان قد روى مرة، نقلاً عن ابن عباس، أن النبي نفسه اعتبر «علياً وفاطمة وولديهما» على أنهم هم قرابته.[٣٦]

ويقول الباقر إن الأئمة هم «نور الله» الوارد ذكره في آيات عدة من القرآن كالآية (٦٤:٨): «فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا...»؛ والآية (٥٧:٢٨): «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به...»[٣٧]

فالأئمة، كما يقول الباقر، هم النور الذي يهدي الناس إلى طريق الفضيلة. إنهم ينيرون قلوب المؤمنين التي يسطع فيها نور الإمام بشكل يفوق نور الشمس المشع في النهار. وفي تأويله لآية أخرى من القرآن (٦:١٢٢) «أوَمَن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها...»[٣٨] يقول الباقر إن «الميت» يعني أولئك الذين لا يعلمون شيئاً؛ وإن «النور الذي يمشي به في الناس» يعني الإمام الهادي أو المرشد، وذلك «الذي في الظلمات ليس بخارج منها» يعني أولئك الذين لا يعرفون الإمام. وطبقاً للطبري، فإن هذه الآية قد نزلت في رجلين: مؤمن وكافر. وفي رأيه، أن المفسرين يختلفون حول هوية المؤمن: بعضهم يقول إنه عمر بن الخطاب، بينما يعتقد آخرون أنه عمار بن ياسر.[٣٩] أما الكافر فقيل إنه أبو جهل بن هشام. ويتابع الطبري تفسيره بتقديم أحاديث اخرى، حيث يرى أن بعضهم يعتقد أن «الميت» يعني أولئك الذين ضلّوا السبيل، و«أحييناهم» تعني «هديناهم»، بينما «النور» هو

---

٣٦. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٨٤ وما بعدها.
٣٧. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٩٤.
٣٨. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢١٤؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٨٥.
٣٩. الطبري، **تفسير**، م ١٢، ص ٩٠.

الهداية الصحيحة. ثم يقدم روايات متنوعة تقول إن «النور في وسط الناس» هو القرآن، أو الهداية الصحيحة، أو الإسلام. إلا أنه لا يروي أي حديث مؤيِّد لمركز الإمام كما هو في المصادر الشيعية.[٤٠]

وفي تشديده على الطابع الوراثي للإمامة، يقول الباقر إنها بقيت في ذرية الأئمة. وهو يؤوِّل هنا الآية (٣٣:٦): «وأُولو الأرحام بعضهم أَولى ببعض في كتاب الله»[٤١] ويرى أنها نزلت في أبناء الحسين خصوصاً، بينما تصف آية أخرى من هذا الصنف وراثة الإمام (٤٣:٢٨): «وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون.»[٤٢]

ويطرح الباقر أيضاً مفهوم عصمة الإمام[٤٣] وحمايته الإلهية من الإثم والخطأ. ويؤسس ذلك على تأويله للآية القرآنية (٣٣:٣٣): «إنما يريد الله ليُذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا.»[٤٤] وفي معرض هذه الآية، يقبل بعض علماء أهل السنة أيضاً أن تكون قد نزلت بحق علي وفاطمة والحسن والحسين.[٤٥]

---

٤٠. انظر: القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢١٤؛ والكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٨٥. ولا يقول الطبرسي، في: **مجمع البيان**، م ٣-٤، ص ٣٥٨-٣٦٠، إن النور كان الإمام، بل يعطي أحاديث مختلفة تقول إنه كان إما العلم والحكمة أو القرآن والإيمان. وهناك آية أخرى («الآية ٣٥»، «سورة النور»). تفيد بأن الإمام هو نور الله. انظر: جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، تح. شتروثمان، لندن ١٩٥٢، ص ١٦-١٧؛ **تفسير القمي**، م ٢، ص ١٠٢ وما بعدها.

٤١. بخصوص تفاصيل الحديث المنسوب إلى الباقر، انظر: الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٦٨.

٤٢. انظر: **تفسير القمي**، م ٢، ص ٢٧٤، حيث يُروى الحديث بإسناد إلى الصادق بن الباقر الذي يفسر الآية ويقول إنها تعني الإمامة.

٤٣. بخصوص معنى «عصمة» الحَرْفي واشتقاقاته، ومعناه عند الشيعة «الحماية من الخطأ وارتكاب الذنوب»، انظر: فخر الدين بن محمد بن أحمد النجفي، المصدر «عصمة»، **مجمع البحرين**، طهران ١٩٠٣؛ انظر أيضاً: مقالة «عصمة» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢؛ ودونالدسون، **المذهب الشيعي**، لندن ١٩٣٣، ص ٣٢٠-٣٣٨.

٤٤. **تفسير القمي**، م ٢، ص ١٩٣. وتتضمن الرواية تفاصيل أخرى من نوع إذا كانت زوجات النبي من ضمن «أهل البيت».

٤٥. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة ١٩٧١. وهناك آخرون ممن يعتقدون أنها أشارة إلى زوجات النبي.

تُعَدُّ فكرة الشفاعة وثيقة الصلة بمفهوم العصمة، وهي متأصلة في نظرية الإمامة التي طرحها الباقر، وتتضمن العديد من الآيات القرآنية التي أوَّلَها الباقر بقوى الإمام أو قدراته على التوسط. يقول الباقر، مفسراً إحدى هذه الآيات؛ الآية (١٧:٧): «يوم ندعو كل أُناس بإمامهم...» إن المسلمين سألوا الرسول عندما نزلت إذا لم يكن هو نفسه إماماً لكل الناس. أجاب النبي بأنه رسول الله إلى جميع الناس، لكن الأئمة من بعده سيكونون من أهل بيته، وسيتعرضون للاضطهاد بدلاً من القبول. أما أولئك الذين أحبوا الأئمة واتّبعوهم وآمنوا بهم، فهؤلاء منه (أي النبي) وسيلاقونه (في الجنة)، بينما أولئك الذين اضطهدوهم واتهموهم بالكذب، فهؤلاء ليسوا منه وسينكرهم (يوم القيامة).[٤٦]

مما لا شك فيه، أن الباقر يرى، اعتماداً على ما ورد في القرآن، أن الإمامة هي أحد الواجبات التي فرضها الله على المؤمن. بل إن الولاية أو الإمامة هي، في الحقيقة، الفريضة الأكثر أهمية. ويعتبرها دعامة أساسية من دعائم الإسلام، والقطب الذي تدور حوله جميع الدعائم الأخرى. فالأئمة، في رأي الباقر، هم حماة المؤمنين أو الأوصياء عليهم، وطاعتهم واجبة مفروضة. كما أنهم أهل الرسالة الذين مُنحوا الكتاب، أي القرآن، كميراث. وهكذا، فهم المفسرون لتلك الرسالة. وبما أنهم هم الراسخون في العلم حقاً، فهم المخوَّلون بالسؤال حول تفسيرها. والناس يحسدون الأئمة لأنهم هم الذين يتلقون فضل الله، بسبب النور والحكمة اللذين أُنعم بهما عليهم. وبما إنهم شهداء الله على خلقه، وجب أن يتولوا هداية الآخرين وإرشادهم. والأئمة طاهرون ومحصَّنون من الإثم والخطأ، وهم نور الله الذي يمكن للناس أن يمشوا ويهتدوا به إلى سَواء السبيل، ولذلك جُعل حبهم حقاً على المؤمنين. وستتم دعوة جميع الناس يوم القيامة بأئمتهم.

يتضح، بهذا الشكل، أن الباقر لم يصرّ جازماً، وهو يطرح نظريته، على وراثة الإمامة وطبيعتها الإلهية فحسب، بل على ضرورتها في هذا العالم أيضاً من أجل توفير العلم والهداية الصحيحين.

---

٤٦. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢١٥.

أسس الإمامة القائمة على الحديث

تعتمد آراء الباقر حول الترتيب، أو الأمر الإلهي للإمامة بشكل أساسي على التنزيل القرآني، ويورد براهين إضافية من الأحاديث النبوية أيضاً. فالباقر يقتبس العديد من الأحاديث، لكننا سنقوم هنا بإثبات الأحاديث المقبولة من قبل جميع المسلمين، شيعةً كانوا أم غير شيعة. ومع ذلك، فهذا لا يعني أن العلماء من غير الشيعة يوافقون بالضرورة على تفسير الباقر لهذه الأحاديث. فمسألة الإمامة بالنسبة إليهم، كما هو معروف، ليست مسألة أساسية كما حالها لدى الشيعة، فـ«هي ليست جزءاً من العلوم العقلية ولا من الفقه،» وفقاً لما يقوله الغزالي.[٤٧]

ويُعَد حديث غدير خُم، في نظر الباقر،[٤٨] الحديث الأكثر أهمية في إثبات إعلان النبي لعلي إماماً. وتمت رواية الحديث بصيغ مختلفة قليلاً من قِبَل عدد من علماء الشيعة.[٤٩] وخلاصة الحديث أن النبي وقف، وهو في طريق عودته من حجة الوداع، في موضع يقال له غدير خم من أجل إبلاغ الحجاج بأمر قبل تفرُّقهم بعدئذٍ، كلٌ في طريقه.[٥٠] دعا النبي الحجاج إلى صلاة جامعة وأمر بنصب منبر خاص في المكان. وبعد الصلاة، سأل النبي القوم قائلاً: من أَولى بكم؟ فأجابه الناس: إن الله ورسوله أعلم. ثم قال النبي: ألستُ أَولى بكم من أنفسكم لقول الله عزّ وجلّ «النبي أَولى بالمؤمنين من أنفسهم»؟ آية (٣٣:٦)، فأجابوا: «بلى يا رسول الله.» وبعد أن كرر ذلك ثلاث مرات وهو يُشهد الله على موافقتهم، أخذ النبي يد علي ورفعها وهي في يده وقال: «من كنت مولاه فعلي مولاه.» ثم أعلن قائلاً «اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأَدِر الحق معه حيث دار.» فقال عمر بن الخطاب عند سماعه

---

٤٧ . الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، أنقرة ١٩٦٢.

٤٨ . القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٧ وما بعدها؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٨٨-٢٨٩.

٤٩ . الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٩٤-٢٩٥؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، م ٣٧، ص ١٠٨ وما بعدها؛ الكرماني، **مصابيح**، ص ١١٢-١١٣؛ أبو الفوارس، **الرسالة في الإمامة**، ص ٢٨-٢٩.

٥٠ . لمزيد من التفاصيل والمصادر، انظر: فيشيا فجليري، «غدير خم».

ذلك: «بخٍ، بخٍ لك يا علي! لقد أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة.»[٥١]

يؤكد أهل السُّنة هذا الحديث أيضاً،[٥٢] وهو الحديث الذي ذكره عدد كبير من المحدّثين السنة.[٥٣] إلا أن ذلك لا يعني أن العلماء السُّنة يقرون بأن النبي قد دعا الله إلى أن ينصّب علياً إماماً وذلك بإعلان تنصيبه في الإمامة. فالباقلاني، على سبيل المثال، يجادل بأن العبارة القرآنية «أولى بالمؤمنين من أنفسهم،» التي يفسرها على أنها «مسؤول عن المؤمنين أكثر من أنفسهم،» لا تتضمن بالضرورة أن علياً هو مسؤول عنهم أيضاً، ولو أنه قد أضاف على الفور عبارة «من كنت مولاه فعلي مولاه.» وفي رأيه، فإن كلمتي «مولى» و«أولى»، ليستا كلمتين مترادفتين بأي شكل من الأشكال. وتفيد مناقشة أخرى أن كلمة «مولى» لا تعني بالضرورة السيد أو المالك، وبالتالي فهي لا تدل بالضرورة على طاعة الإمام التي هي واجبة على المؤمنين.[٥٤]

إن كلمة مولى مشتقة من الفعل وَلِيَ. وهي تنتمي، من ناحية قواعدية، إلى طبقة من الأسماء تدعى أسماء المكان، وهي تدل إما على المكان الذي حدث فيه الفعل، أو على الموضوع الذي تتواجد فيه حالة الكون المعبَّر عنها بذلك الفعل. ولذلك، فإن كلمة مولى تدل على المكان أو الشخص الذي يتواجد فيه القرب. ولذلك، يمكن أن تعني المالك، أو الراعي، أو المحبوب، أو المؤيّد، أو العبد المعتق، أو الصاحب، أو العميل، أو الجار، أو القريب، أو المتحالف. ومن

---

٥١. أبو الفوارس، **الرسالة في الإمامة**، ص ٢٨.

٥٢. الخطيب التبريزي، **مشكاة المصابيح**، تح. م. ن. ألباني، بيروت ١٩٦١، م ٣، ص ٣٤٢؛ ويقول الذهبي إن القسم الأول من الحديث، أي «من كنت مولاه فعلي مولاه»، هو من النوع المتواتر (أي رواه كثير من الثقاة)، بينما القسم الثاني هو ذو سلسلة من الأسانيد القوية. انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة ١٩٢٩-١٩٣٠، م ٥، ص ٢٤.

٥٣. ابن حنبل، **المسند**، تح. شاكر، القاهرة ١٩٤٩، م ٤، ص ٢٨١، ٣٧٠، ٣٧٢؛ م ٥، ص ٣٤٧، ٣٥٨؛ الترمزي، **صحيح**، م ٥، ص ٦٣٣؛ ابن ماجة، **السنن**، تح. م. ف. عبد الباقي، القاهرة ١٩٥٢-١٩٥٣، م ١، ص ٤٣؛ أبو عبد الرحمن النسائي، **خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، القاهرة، من دون تاريخ نشره، ص ٢٦؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، م ٥، ص ٢٠٨-٢١٤.

٥٤. الباقلاني، **تمهيد**، ص ١٦٩ وما بعدها.

السهولة بمكان ملاحظة أن فكرة القرب أو الدنوّ، تسود هذه المعاني المتنوعة إما من ناحية مادية أو معنوية. وعندما يمكن لكلمة أن تدل على مثل هذا العدد الكبير من المعاني، يصبح السياق الذي تُستعمل فيه أمراً حيوياً وخطيراً. وبما أن النبي قد استعمل كلمة «مولى» بعد العبارة التي استعمل فيها كلمة «أَولى» («من أَولى بكم؟») مباشرةً، فمن المرجح تماماً أنه كان يعني أن المضامين كانت مترادفة.

بعضهم حاول شرح الظروف التي دفعت بالنبي إلى القيام بتصريحه هذا.[55] والمشكلة في رأيهم أن عدداً من الناس كانوا يشتكون من علي بخصوص الطريقة التي عالج فيها توزيع غنائم حملة اليمن. كانت هذه الحملة قد تمت للتوّ بنجاح تحت قيادة علي الذي كان قد ذهب هو وآخرين ممن شاركوا فيها إلى مكة مباشرة للانضمام إلى النبي في الحج. وكان النبي، وفقاً لهم، يحاول مجرد تبديد هذه الضغائن ضد علي.

والأشكال المعتادة التي ظهرت فيها كلمة «مَولى» وجمعها «مَوالي» في القرآن هي على النحو التالي:

موالي	٤ : ٣٣	ورثة
	١٩ : ٥	أقارب
مواليكم	٣٣ : ٥	بمعنى: من تبعوكم
المولى	٢٢ : ١٣	الراعي (الله)
	٤٤ : ٤١	الصديق، الصاحب
مولاكم	٣ : ١٥٠	حاميكم (الله)
	٨ : ٤٠	مؤاخيكم؛ راعيكم المنزّه (الله)
	٢٢ : ٧٨	صديقكم حاميكم (الله) = صاحبكم

٥٥. ابن كثير، **البداية والنهاية**، م ٥، ص ٢٠٨-٢١٤؛ ابن حنبل، **مسند**، م ٥، ص ٣٤٧؛ والجويني، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقادات**، تح. موسى وعبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠، ص ٤٢١-٤٢٢، الذي يصّر جازماً على أن حديث «من كنت مولاه» هو من نوع «الآحاد»؛ انظر أيضاً: الباقلاني، **تمهيد**، ص ١٦٩ وما بعدها.

	١٥:٥٧	راعيتكم (النار)
	٢:٦٦	حاميكم (الله)
مولانا	٢٨٢:٢	حامينا (الله)
	٥١:٩	صديقنا الحامي (الله) = صاحبنا
مولاه	٧٦:١٦	مالكه
	٤:٦٦	صديقه الحامي (الله) = صاحبه
مولاهم	٣٠:١٠	ربهم (الله)

من الواضح تماماً أن كلمة «مولى» قد استُعملت بممارستها في فترة ما قبل الإسلام وفترة الإسلام المبكر، وقد أُوِّلت لتعني كلاً من المالك أو السيد، والراعي، والصديق، إضافة إلى العلاقة بين المولى والموالي. واستُخدمت في دستور المدينة أيضاً بمعنى القريب التالي الذي يملك حق الوراثة أو الخلافة. أما في الفقه الإسلامي، فالوليّ هو الشخص الذي يزوّج المرأة، وهو الشخص الذي يطالب بدم القتيل.

والأكثر أهمية من الطرق التي استُخدمت بها كلمة مولى، قبل مجيء الإسلام وبعده، هو السياق الذي ضمنه استخدام النبي الكلمة في وعظه. وكما سلفت الإشارة، فقد استخدم كلمة «مولى» بعد اقتباسه كلمات القرآن، «أَولى بالمؤمنين من أنفسهم»، مباشرةً. لذلك، يبدو أنه من المرجح أن الكلمة قد استُعملت في السياق نفسه على الرغم من الملاحظات المخالفة لذلك. وطبقاً للباقر،[٥٦] لم يكن هذا الإعلان بالنسبة إلى الشيعة مجرد دلالة على ميل النبي نحو

٥٦. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٧ وما بعدها. لا يعطي الباقر تفاصيل الحديث لكنه يقول إن النبي ثبت الوصاية في «غدير خم». ويروي القاضي التفاصيل من دون ذكر لاسم المرجعية، ويقول إنه معروف جيداً وتشهد عليه المرجعيات. وأقدم دليل على الحدث هو شعر حسّان بن ثابت الذي نظم الأبيات وقرضها بشكل عفوي عندما بدأ الناس بتهنئة علي. انظر: الأميني، **الغدير**، م ٢، ص ٣٢. غير أن هورفيتز وغولدزيهر يعتقدان أن هذه الأبيات موضوعة، وأن =

علي فحسب، ولكن كان تعييناً محدَّداً وواضحاً، حمله الناس على غير محمله عن عمد.

الحديث الآخر الذي اعتمده الباقر كدليل على الإمامة هو قول النبي لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي.»[٥٧] وهذا الحديث معترف به من قبل أهل السنه على أنه من الأحاديث الصحيحة.[٥٨] لكن على الرغم من اعترافهم بصحته، لا يعتبر أهل السُّنة ذلك دلالة على تعيين علي في الإمامة. وهم يجزمون أن النبي لم ينطق بهذا الحديث سوى في مناسبة خاصة واحدة، عندما غادر على رأس الحملة إلى تبوك وخلّفَ علياً وراءه مسؤولاً عن المدينة. وقد أوحى بعضهم من طرف خفي بأن النبي خلّف علياً لأنه اختلف معه، وعندما احتج علي أجابه الرسول، «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي؟»

وكان ذلك يعني بالنسبة إلى علماء السنة،[٥٩] أن النبي جعل علياً نائباً له على المدينة كما جعل موسى أخاه هارون نائباً له على الإسرائيليين عندما ذهب إلى جبل سيناء. وطبقاً لأهل السنة، فقد كانت لهارون مواقع ثلاثة من جهة علاقته بموسى.[٦٠] فهو أولاً شقيقه، ثم إنه نبيّ كموسى، وثالثاً وأخيراً كان نائباً له عندما غادر موسى الإسرائيليين متوجهاً إلى جبل سيناء. ويجادل أهل السنة قائلين إنه ما

= أقدم دليل على ذلك هو أبيات الكميت (ت.١٢٦هـ/٧٤٣م)، انظر هنا: مقالة «كميت»، **الموسوعة الإسلامية**.

٥٧. لا يقول القاضي النعمان في: **الدعائم**، م ١، ص ٢١، ٢٥ ممن أخذ الحديث، ويكتفي بالقول إنه معروف جيداً ومشهور، وإن النبي قد قال ذلك في «غدير خم»؛ انظر أيضاً: الكرماني، **مصابيح**، ص ١١٥-١١٦.

٥٨. البخاري، **صحيح**، م ٥، ص ٢٤؛ م ٦، ص ٣؛ مسلم، **صحيح**، م ٧، ص ٢٠؛ وانظر أيضاً: ابن سعد، **طبقات**، م ٣:١، ص ١٤-١٥؛ ابن حنبل، **مسند**، ١:١٨٢؛ ابن ماجة، **سنن**، م ١، ص ٤٣؛ الترمذي، **صحيح**، م ٥، ص ٦٣٨-٦٤١؛ النسائي، **خصائص**، ص ٤؛ وابن هشام، **سيرة**، م ٤، ص ١٦٣؛ وابن عبد ربه، **عقد الفريد**، م ٤، ص ٣١١.

٥٩. الباقلاني، **تمهيد**، ص ١٧٣-١٧٥، ٢٢٨؛ الجويني، **إرشاد**، ص ٤٢٢؛ وحول المزيد من التفاصيل، انظر: أبو الفوارس، **الرسالة في الإمامة**، تر. مكارم، نيويورك ١٩٧٧، ص ٧٣-٧٥.

٦٠. الباقلاني، **تمهيد**، ص ١٧٤-١٧٥.

دام هارون قد توفي قبل موسى، فلم يكن بالإمكان أن يكون خليفته. وبما أن علياً لم يكن شقيقاً للنبي ولا نبياً مثل محمد، فلم يكن بإمكانه سوى أن يكون نائباً لمحمد، وتحديداً عندما غادر النبي في حملته العسكرية إلى تبوك، مثل هارون عندما غادر موسى متوجهاً إلى جبل سيناء.

ويجادل المؤلف الإسماعيلي، أبو الفوارس،[٦١] مسايراً ذاك الاتجاه ومؤيداً كون علي خليفة لمحمد. ففي حين يوافق أهلَ السُّنة في أن علاقة الأخوّة والنبوّة لا يمكن تطبيقها على علاقة علي بمحمد، إلا أنه يعتبر أن المسألة الوحيدة المفهومة المتبقية هي خلافة علي له.[٦٢] وبينما يعتقد أهل السنة أن محمداً عيّن علياً نائباً له على المدينة إبان حملة محمد على تبوك فقط، إلا أن أبا الفوارس يقول إنه ليس هناك من دليل على أن علياً قد عُزل من هذا المنصب عقب عودة النبي. ويجادلون، إضافة إلى ذلك، بأنه لو كانت عبارة محمد تعني مجرد تعيينه لعلي نائباً له لفترة غيابه عن المدينة فحسب، لما كان هناك حاجة إذاً ليضيف، «إلا أنه لا نبي بعدي.» إن هذه الإضافة تشير بوضوح إلى أن النبي كان يعني أكثر من مجرد نيابة لمناسبة محدَّدة.

ومن الأحاديث الأساسية التي استعملها الباقر لإثبات ضرورة الوصية، الحديث القائل «ليس ينبغي للمسلم أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه.»[٦٣] ويتعزز ذلك أكثر بالآية القرآنية (٢: ١٨٠-١٨١):

> كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين. فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه، إن الله سميع عليم.[٦٤]

---

٦١. انظر ترجمة مكارم لـ**الرسالة في الإمامة**، ص ٢٨-٣٣.

٦٢. يبدو أن أبا الفوارس يتجاهل في هذه الحالة الأخوّة القائمة بين محمد وعلي.

٦٣. القاضي النعمان، **دعائم**، م ٢، ص ٣٤٣، وهناك صيغة أخرى للحديث ذكرها القاضي النعمان في: **دعائم**، م ٢، ص ٣٤٤؛ انظر أيضاً: أبو الفوارس، **الرسالة في الإمامة**، ص ٣٢-٣٣.

٦٤. طبقاً لبعض المفسرين السُنة، فقد جرى نسخ هذه الآيات كلّية بما يسمى «آيات الوراثة» (سورة ٤: ١٠-١٤). انظر: مصطفى زيد، **النَّسخ في القرآن الكريم**، القاهرة ١٩٦٣، م ٢، =

ويُعَد الحديث المتعلق بضرورة الوصية المكتوبة مقبولاً من قبل أهل السنة أيضاً، وذكروه عندهم بصيغة مغايرة قليلاً، كما اعتبروه حديثاً صحيحاً حيث رواه كل من البخاري ومسلم إضافة إلى محدثين آخرين.[٦٥]

شدّد الباقر على ضرورة الإمامة بحديث آخر يقول: «من مات وليس عليه إمام مات ميتة جاهلية.»[٦٦] وجرى الاعتراف بهذا الحديث واعتباره موثوقاً إلى حدٍّ بعيد، بصِيَغ مختلفة من قِبَل كل من الشيعة وأهل السنة. فقد رواه ابن حنبل على النحو التالي: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية.»[٦٧] أما الصيغة التي وردت عند مسلم بن الحجاج فهي: «من تخلى عن بيعة (لإمام) فسوف يلقى الله يوم القيامة من غير أية بيعة، ومن مات من غير بيعة (لإمام) مات ميتة جاهلية.»[٦٨] وإنه لأمر هام هنا، ملاحظة أن الصيغة الإسماعيلية لهذا الحديث، الواردة عند كل من القاضي النعمان[٦٩] وأبي الفوارس،[٧٠] تتضمن مصطلح «إمام الزمان» (إمام الدهر، أو العصر)، وهذا يعني إما أن المؤلفين الإسماعيليين قد أدخلوا هذا

= ص ٣٨٥-٣٩٣، بينما يعتقد آخرون أنها لم تنُسخ. ويرى آخرون أنها نُسخت في ما يتعلق بالوالدين والأقارب الذين يفترض أنهم يرثون فقط. انظر: الطبري، **تفسير**، م ٣، طبعة القاهرة، ص ٣٨٤ وما بعدها؛ ولمزيد من التفاصيل بخصوص ذلك، انظر: ابن حجر العسقلاني، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، القاهرة ١٩٣٣، ص ٢٧٣، مذكورة في: ترجمة مكارم لـ**الرسالة في الإمامة**، ص ٧٧.

٦٥. البخاري، **صحيح**، م ٤، ص ٢؛ مسلم، **صحيح**، م ٥، ص ٧٠؛ مالك بن أنس، **الموطأ**، تح. عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢، القاهرة ١٩٦٧، ص ٥٣٩؛ ابن سعد، **طبقات**، م ٤، ص ١٠٨؛ ابن حنبل، **مسند**، م ٢، ص ١٠؛ ابن ماجة، **سنن**، م ٢، ص ٩٠١؛ النسائي، **سنن**، م ٦، ص ٢٣٩؛ الترمذي، **صحيح**، م ٣، ص ٢٩٥؛ وم ٤، ص ٤٣٢؛ الخطيب التبريزي، **مشكاة المصابيح**، م ٢، ص ١٥٥.

٦٦. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٣٩٧.

٦٧. ابن حنبل، **مسند**، م ٤، ص ٩٦.

٦٨. الخطيب التبريزي، **مشكاة**، م ٢، ص ٣١٩.

٦٩. **دعائم**، م ١، ص ٣١؛ انظر أيضاً: ص ٣٤، «من مات ولم يعرف إمام دهره حياً مات ميتة جاهلية.»

٧٠. «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.» انظر: أبو الفوارس، **الرسالة**، تح. وتر. سامي مكارم، ص ٣ في النص العربي؛ وص ٢٢ في الترجمة؛ لمزيد من التفاصيل، انظر: الحاشية ١٨.

المصطلح إلى الحديث على أساس من اعتقادهم بـ«الهادي الحاضر الموجود»، أو أن الآخرين قد حذفوه وأخفوه.

ويضيف الباقر مؤكِّداً ضرورة وجود الإمام، أن ليس هناك من جهد يمكنه أن يجدي نفعاً لأيٍّ كان من غير هداية من «إمام الزمان». إن شخصاً لا إمام له، هو في رأيه، مثل شاة تائهة تبحث عن راعيها وقطيعها بلا طائل حتى يأتي الذئب فيفترسها مستغلاً اضطرابها. ورُوي أن الباقر أخبر أحد أتباعه أنه إذا كان سكان هذا العالم بحاجة إلى دليل للسفر إلى مكان غريب حتى ولو بضعة أميال، فماذا إذاً بخصوص الطريق إلى السماء التي يجهلونها بشكل أكبر بكثير؟[٧١]

وإذا كان المحدّثون السُّنة قد رووا بعضاً من هذه الأحاديث واعتبروها صحيحة، فلا يعني ذلك أنهم يقبلون المفهوم الشيعي للإمامة، سواءً أكان اثني عشرياً أو إسماعيلياً. فوظيفة الإمام، في رأي أهل السنة، هي وظيفة سياسية أولاً وقبل كل شيء. ومع أنه قد يمارس وظائف دينية، إلا أن ذلك لا يمنحه قدسية بالضرورة. إنه مجرد حامٍ للشريعة ومطبِّقٍ لها، ولا يحتاج إلى أن يعيَّن من الله، وإنما يُنصَّب بدلاً من ذلكَ بالإجماع.[٧٢]

وطبقاً للشيعة، فإن اختيار الإمام لا يكون ضمن نطاق الأمة، فليس من اهتمامها تقريرُ من يجب أن يكون إماماً. وهذا يأتي من فكر الباقر بأن «الولاية» أو الإمامة، هي إحدى دعائم الإسلام، بل الأكثر أهمية من بينها فعلاً. فالإسلام، طبقاً للباقر، «قد بُني على سبع دعائم: الولاية، والطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد. والولاية هي أفضلها لأنه من خلالها وخلال من تُعطَى له البيعة، نصل إلى معرفة الدعائم الأخرى.»[٧٣]

وباعتبار الولاية من أصول الدين، فلا يمكن تطبيق مبدأ «الإجماع» عليها،

---

٧١. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٨٣-١٨٤.
٧٢. الباقلاني، **تمهيد**، ص ١٨٥-١٨٦؛ الغزالي، **فضائح**، ص ١٤٣-١٤٤.
٧٣. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٩٠، حيث يقول إن الله فرض خمس فرائض على من عبده: وقد أخذوا بأربع: الصلاة والزكاة والحج والصوم، وتركوا واحدة جانباً، وهي الولاية.

تماماً كما لا يمكن تطبيقه في المسائل التي تخص التوحيد، أو نبوّة محمد، أو مكانته باعتباره رسول الله.[٧٤] فاختيار الإمام كان قد تقرر، وفقاً للباقر، عندما تفضَّل الله على إبراهيم وأنعم بالإمامة عليه وعلى أولئك الذين لم يضلّوا من ذريته.[٧٥] والحقيقة، أن هذا الفضل كان قد مُنح لإبراهيم بعد أن كان الله قد قبله في الأصل كعابد أولاً، وكنبي ثانياً، وكرسول ثالثاً، وكصاحبِ رابعاً، وكإمام على الناس أخيراً. وعندما مُنح هذا الامتياز لإبراهيم، لم يتمكن إلا أن يسأل الله إذا كان هذا الفضل سيبقى في ذريته، وكان جواب الله أن أولئك الذين يضلّون لن ينالوه. وهكذا، فإن اختيار الإمام يكون من أعلى، وهو فضل يمنحه الله ولا يمكن اكتسابه.

مبادئ الإمامة

اشترط الباقر في دعوته إلى نظرية أو مبدأ الإمامة، مستلزماتٍ أوليّةً محدَّدة، بما في ذلك النص والعلم والنور والعصمة. لقد جزم الباقر بشكل قاطع، كما سلفت الإشارة، أنه كان على الإمام، خلافاً لاعتقاد بعض المجموعات، أن يكون معيَّناً إلهياً، وأن يكون هذا التعيين واضحاً ومحدَّداً، أي أن يكون النص جليّاً. وكان عليه أن يكون واضحاً تماماً بخصوص هذه النظرية كي لا تكون هناك ثغرات يمكن استغلالها من قبل أولئك الذين سبق أن زعموا الإمامة إبان زمانه، إضافة إلى أولئك الذين قد يزعمونها مستقبلاً.

ومن أجل أن يكون لهذه النظرية ما يصححها، كان على الباقر أن يبدأ بقضية تعيين علي المصرَّح باسمه من قبل النبي. وقد تم ذلك، وفقاً لرأيه، في مناسبات عديدة بلغت ذروتها في حادثة غدير خم.[٧٦] ورُوي أن الباقر كان قد قال لأبي

٧٤. الأبو الفوارس، **الرسالة**، ص ٢٧، حيث ينقض مفهوم وجوب اختيار الإمام وتنصيبه بإجماع الأمة.

٧٥. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٧٥.

٧٦. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٨؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٨٩؛ ولمزيد من التفاصيل انظر القسم الخاص بـ«الأساس القرآني للإمامة»؛ والمفيد، **الإرشاد**، تر. هوارد، ص ٢٩ وما بعدها.

حمزة الثمالي إن الله قد أمر النبي، قبل وفاته، بتوريث عليٍّ علمَه ودينَه والاسم الأعظم الذي كان له، إضافة إلى إرث العلم والنبوة، بحيث يجعل انتقال الإرث الإلهي مستمراً عبر ذرية النبي. وهذا يعني أن هذا «النص» المكوَّن من علم خاص، قُصدت به ذرية النبي حصراً، فهو لذلك نصٌّ وراثي.

شكلت الطبيعة الوراثية للنص نقطة حاسمة في مبدأ الإمامة الذي تقدم به الباقر. لقد كان يحاول استحضار بعض النظام إلى أفكار الإمامة المشوشة والمربكة والزائفة، المتفشية في ذلك الوقت، وكانت فكرة النص الوراثي نوعاً من التحديد والحصر بالنسبة إلى جميع أولئك الذين ظنوا أن في مقدورهم زعم النص لأنفسهم والحصول بذلك على إجازة بالزعامة. وكان بهذه الطريقة ـ أي بالنص الجليّ ـ أن عيّن الباقر ولده جعفر الصادق (لخلافته). لقد عمل الباقر على جعل أتباعه يعرفون في عدد من المناسبات أن جعفراً هو خير البرية، وأنه هو قائم آل بيت محمد.[٧٧] فلما حضرته الوفاة، طلب شهوداً، فأُحضر له أربعة من قريش، فيهم نافع، مولى عبد الله بن عمر (ت. حوالى ١١٧هـ/ ٧٣٥م)،[٧٨] فقال اكتبوا ما أوصى به يعقوب ابنه. وهكذا «نصّ» على ولده جعفر الصادق.[٧٩]

فإذا كانت الرواية السابقة صحيحة، فتكون دعوة الشهود من الخارج عندئذٍ تطوراً جديداً، لأن تعيين الباقر نفسه كان قد تم، وفقاً للأحاديث المروية عند الكليني، في حضور إخوته عندما استودع سفطاً يحتوي على مخطوطات دينية سرية وأسلحة النبي. والظاهر أن كلاً من الباقر ومن بعده ولده الصادق، ألحّا على أهمية هذه الأسلحة التي لها بعض الأهمية لدى المسلمين كما لتابوت العهد لدى الإسرائيليين.[٨٠] وطبقاً لأحاديث نجدها عند الكُلَيني ، فقد أكّد الباقر أن

٧٧. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٣٠٦ وما بعدها.
٧٨. يعطينا هذا الأمر رؤيه أخرى إلى تاريخ وفاة الباقر. وطبقاً للمفيد، في: **الإرشاد**، فقد توفي النافع سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م.
٧٩. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٣٠٥ وما بعدها.
٨٠. المصدر نفسه، ص ٢٣٨. ويُعتقد أن أخوة الباقر طالبوا بحصتهم من محتويات الصندوق عند وفاة زين العابدين، لكن زين العابدين رفض قائلاً إن ذلك وُرِّثَ له حصرياً. وقد زعم الحسنيون =

والده زين العابدين قد عُيّنَ من قبل الحسين،[81] الذي نصّ عليه الحسن[82] والذي سبق لعلي أن نص عليه.[83]

إلى جانب هذه الطبيعة الوراثية للنص، هناك خاصة فريدة أخرى لنظرية الباقر، وهي أن النص قد اشتمل بذاته على علم موثوق حصر على متلقيه. وكان على هذا العلم أن يعود بأصوله إلى علي الذي قال عنه النبي، «أنا مدينة العلم وعلي بابها.»[84] ويعترف أهل السنة بهذا الحديث أيضاً على الرغم من أنهم لا يتفقون بالضرورة مع التفسير الشيعي له.[85] وطبقاً لأحاديث الباقر الواردة عند

= أنهم يملكون الأسلحة، لكن جعفراً الصادق أنكر أن يكون سيف النبي، ذو الفقار، بحوزة عبد الله المحض وولده النفس الزكية كما زعما. انظر: أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل**، ص ١٨٨؛ الطبري، **تأريخ**، م ٣، ص ٢٤٧. وتقول روايات أخرى إنه اصبح في حوزة العباسيين أيضاً.

٨١. هناك روايات متناقضة عن الباقر حول متى تم النص على زين العابدين، أكان ذلك على أرض المعركة أم قبل الخروج إلى كربلاء. انظر الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٣٠٣.

٨٢. المصدر نفسه، ص ٣٠٠ وما بعدها.

٨٣. المصدر نفسه، ص ٢٩٨-٢٩٩. وترى مصادر إسماعيلية أن الإمام بعد علي كان الحسين وليس الحسن كما تعتقد الشيعة الاثني عشرية. فالحسن بالنسبة إلى الإسماعيلية النزارية كان إماماً مستودَعاً فحسب. انظر: شهاب الدين أبو فراس، **الشافية**، تح. وتر. سامي مكارم، بيروت ١٩٦٦، ص ١٤٦-١٤٧؛ علي بن محمد بن الوليد، **رسالة الإيضاح والتبيين في كيفية تسلسل ولادات الجسم والدِّين**، تح. شتروثمان في: **نصوص عرفانية إسماعيلية**، غوتنغن ١٩٤٣، ص ١٣٩؛ حاتم بن عمران بن زهرة، **رسالة الأصول والأحكام**، تح. عارف تامر في: **خمس رسائل إسماعيلية**، سلمية ١٩٥٦، ص ١٢٠؛ الخطّاب بن حسن، **غاية المواليد**، مقتطفات من: إيفانوف في: *Ismaili Tradition Concerning The Rise of The Fatimids*، لندن ١٩٤٢، ذكرها مكارم في ترجمته لـ**الشافية**.

٨٤. القاضي النعمان، **تأويل الدعائم**، تح. الأعظمي، القاهرة ١٩٦٧-١٩٧٢، ص ٨٦؛ و**كتاب الكشف**، المنسوب إلى جعفر بن منصور اليمن، تح. مصطفى غالب، بيروت ١٩٨٤، ص ١١٨.

٨٥. الترمذي، **صحيح**، م ٥، ص ٣٠١؛ الخطيب التبريزي، **مشكاة**، م ٣، ص ٢٤٤. يعتبر الترمذي هذا الحديث «غريباً ومنكراً»، أي أنه يعتمد على مرجعية واحدة غير موثوقة، بينما يرفض البخاري صحته بالكامل. إلا أن ابن حجر العسقلاني يعتبره صحيحاً. لمزيد من التفاصيل، انظر: الخطيب التبريزي، **مشكاة**، م ٣، ص ٣١٥؛ ذكرها مكارم في ترجمته لـ**الرسالة في الإمامة**، ص ٧٦، حاشية ٦٢.

الكليني،[٨٦] فإن الله قد عيّن علياً بمثابة الراية أو علامة الطريق بينه وبين خَلْقه، وكل من يعترف بعلي بهذا الشكل فهو مؤمن، وكل من يرفضه وينكره فهو غير مؤمن. ويضيف مرة ثانية أن «علياً هو الباب الذي فتحه الله، فمن دخله فهو مؤمن ومن تركه فهو غير مؤمن.»

ويجزم الباقر أن العلم الذي مُنِحَ لآدم لا يمكن ضياعه أبداً؛ بل هو متوارث دائماً ينتقل من جيل إلى جيل: «كان علي عالِم هذه الأمة، والعالِم منا لا يفنى أبداً قبل أن يترك وراءه واحداً من آل بيته يرث منه هذا العلم أو ما يشاء الله.» فالأئمة، طبقاً للباقر، هم خُزّان الله في السموات والأرض؛ وهم لا يحرسون الذهب والفضة، بل يحرسون العلم الإلهي. وقد ورث علي علم جميع أوصياء الأنبياء، تماماً كما قام النبي، وهو الذي وُهِبَ علم جميع الأنبياء السابقين، بإبلاغه إلى علي الذي أورثه بدوره إلى المتحدرين منه. ويعمل كل إمام على إيصاله إلى خَلَفه قبل وفاته. ويتضمن ذلك جانبي الظاهر والباطن للقرآن، ولا يمكن لأحد، في رأي الباقر، أن يدّعي استيعاب القرآن كله سوى الأوصياء. ويقول الباقر في وصفه لبعض جوانب العلم المُعطى لهم، والعلم الذي يتكشّف لهم، إنه يتضمّن تأويل القرآن وأحكامه الشرعية (الفقهية) إضافة إلى علم الأزمنة المتغيرة والنكبات.[٨٧]

ولدى الأئمة أيضاً علم اسم الله الأعظم الذي فيه، طبقاً للباقر، ثلاثة وسبعون حرفاً. ويضيف الباقر أن آصَف، الذي كان يعرف حرفاً واحداً منها، استطاع بلفظه الوصول إلى عرش بلقيس،[٨٨] في حين يعرف الأئمة اثنين وسبعين حرفاً؛ أما الحرف الثالث والسبعون فهو مع الله. ويشير ذلك حصرياً إلى العلم المستور.

---

٨٦. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٤٣٧.

٨٧. المصدر نفسه، ص ١٩٢-١٩٣، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٨-٢٢٩، ٢٦٣.

٨٨. المصدر نفسه، ص ٢٣٠. قال آصف إن الأرض بينه وبين عرش بلقيس غارت بحيث أصبح بإمكانه مد يده إلى العرش مباشرة، ثم عادت الأرض إلى سابق عهدها بسرعة تفوق لمح البصر. وكان آصف من أصحاب سليمان.

وهكذا، فإن عقيدة الإمامة التي طرحها الباقر قد اعتمدت على العلم بشكل أساسي، وليس على الحكم السياسي، على الرغم من أن الأئمة كانوا مؤهَّلين للأمر الأخير. ولو رغب الأئمة بمعرفة أي شيء لعرفوه. ومن أجل تجنب التشويش، قام الباقر بالتمييز بين وظائف كل من الرسول والنبي والمحدّث (أي الإمام)، وكذلك الطريقة التي يكسبون بها علومهم. فالرسول، عند الباقر، هو الذي يأتيه الوحي من الخارج بواسطة الملاك جبرائيل. وهو قد يرى الملاك ويسمع كلماته إما في الحلم أو في اليقظة. أما النبي فيتصور الملائكة من دون أن يسمعهم يتحدثون، أو يسمع أصواتهم من دون أن يرى أشخاصهم. وأما المحدّث فلا يرى كائنات خارقة للطبيعة، سواءً في الأحلام أو في اليقظة، ولكنه يسمع الأصوات. والأئمة، كما يقول الباقر، هم المحدّثون الذين يذكرهم القرآن.[٨٩]

إضافة إلى هبة العلم، يبدو أن تفويض السلطة الواضح أو الظاهر يشتمل على نقل النور أيضاً، حيث إن الأئمة، طبقاً للباقر، هم نور الله. وعندما سأله أحدهم عن الآية القرآنية (٦٤: ٨) «فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا،» أجاب الباقر بأن «النور هو حقاً نور الأئمة من آل محمد، وهم نور الله الذي أُنزل، وهم نور الله في السموات والأرض.»[٩٠] وهذا العلم الروحاني الذي ينتقل من جيل إلى جيل، هو كناية عن ذلك العلم الخالد[٩١] الذي يشكل جزءاً من وصية النبي محمد لعلي، ومن بعده للأئمة اللاحقين له. وطبقاً لهذه العقيدة، يكون علي قد ورث النور في آخر دقيقة من حياة النبي فحسب.[٩٢]

---

٨٩. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٥٧، ١٧٦، ٢٧٠-٢٧١؛ وانظر مقالة كوهلبرغ حول مصطلح «محدَّث» في الشيعية الاثني عشرية في:
Studia Orientalia Memoriae D. H. Banetn Dedicata, Jerusalem, 1979, pp 39-47.
وهذه النقطة مبنية على الفهم الشيعي للآية ٢٢: ٥٢.

٩٠. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٩٤.

٩١. انظر روبن، مقالة «الأنبياء والأجداد في التراث الشيعي المبكر»، مجلة *JSAI*، العدد ١، ١٩٧٩، ص ٤٤.

٩٢. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٧٤، حيث توحي الأحاديث المنسوبة إلى الصادق بأن الإمام التالي لا يصبح على علم بكامل علم الإمام السابق إلا في آخر لحظة من حياة الأخير. لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

ثمة حديث آخر للباقر يشير إلى مفهوم «نور محمد» الذي يرثه علي عند الولادة. فقد رُوي أنه قال لجابر الجُعفي: «يا جابر إن الله أول ما خلق خلق محمداً وعترته الهداة المهتدين فكانوا أشباح نور بين يدي الله.» فسأله جابر، «وما هي هذه الأشباح؟» فأجاب الباقر: «ظلال نور، أبدان نورانية بلا أرواح، كانت مؤيدة بروح واحدة هي روح القدس، كان محمد وآل بيته يعبدون من خلالها الله. ولذلك، خلقهم حلماء علماء بَرَرة أصفياء، يعبدون الله بالصلاة والصوم والسجود والتسبيح والتكبير.»[٩٣]

وطبقاً لهذا المفهوم، فإن نصيب علي من النور قد انتقل إليه ساعة مولده. وتجزم الأحاديث أن محمداً وعلياً قد خُلقا من النور (النبوي) الذي انتقل عبر أصلاب أجدادهما المشتركين حتى انقسم في صلب عبد المطلب، الجد المشترك لكل من محمد وعلي. وانشعب بعد ذلك إلى قسمين، نور محمد وتوضَّعَ في صلب والده عبد الله، ونور علي وتوضَّعَ في صلب أبي طالب والد علي.[٩٤] وانتقل هذا النور من علي إلى الأئمة من بعده. وبموجب عقيدة «نور محمد» الوراثية هذه، القائمة على نطفة الأسلاف، فإن هذا النور لم يصل إليه من محمد، بل من والده أبي طالب، وهو مختلف عن «نور الله» الذي يُعتبر جزءاً من روح الله التي انتقلت من محمد إلى علي عند وفاة الأول. وبرأي أوري روبن، فإن هذا النور ينتقل عبر سلسلة كونية من حملة النور، الذي قيل إنه وصل محمداً من آدم عبر سلسلة أنبياء اليهودية - النصرانية، الذين لم يكن لهم صلة بمحمد كما يبدو. كما قيل إن هذا النور قد وصل محمداً من إسماعيل ليس عن طريق أجداده العرب - نسل إسماعيل - بل عبر أنبياء بني إسرائيل اليهود - النصارى الذين انتقل إليهم النور عن طريق شقيق إسماعيل، إسحق. ويوازي هذا الرأي، طبقاً لروبن، العقيدة الإسماعيلية في الظهور الدوري لـ«العقل» عبر «النطقاء».[٩٥]

٩٣. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٤٤٢؛ والمسعودي، **إثبات الوصية**، النجف ١٩٤٥، ص ٩٠ وما بعدها.

٩٤. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٤٤٢.

٩٥. يضيف روبن أن تفحّص العلاقة الدقيقة بين هذين الرأيين، هي خارج نطاق هذه الدراسة. لمزيد =

ويعتقد رجكوفسكي أن حديث النور هذا، وأحاديث أخرى مشابهة، قد تشير إلى أن الأفكار المانوية ربما دخلت في العقيدة الشيعية عن طريق المتطرفين وأشباه المتطرفين الذين يُذكَر من بينهم جابر الجُعفي.[٩٦] ربما نجد عنصراً من الحقيقة في رأي رجكوفسكي، لكن ليس لنا أن نتجاهل أن عقيدة النور نجدها بصورتها الجنينية في القرآن نفسه.[٩٧] وقد جرى وصف محمد نفسه في القرآن على أنه «السراج المنير». فيبدو إذاً، أن عقيدة «نور الله»، التي يمتلك بموجبها النبي والأئمة إرثاً إلهياً ونوراً مقدساً ورثوهما عن الأنبياء السابقين، تختلف عن عقيدة «نور محمد» التي تعتبر النور النبوي للنبي والأئمة متحدراً من أجداد النبي العرب.

من الممكن ألاّ يكون الإمام متلقياً لـ«نور الله» الذي يُعهد به، باعتباره كياناً روحياً مستقلاً، إلى الإمام التالي بالنص في آخر دقيقة من حياة الإمام السابق، فحسب، بل لـ«نور محمد» أيضاً الذي ينحصر، باعتباره جزءاً من نطفة أجداد مشتركين، في سلسلة نَسَب أجداد الإمام. و«نور محمد» هذا يؤهِّل الإمام «الصامت» في الأساس حتى يحين الوقت الذي يتلقى فيه «نور الله» فيصبح عندها «ناطقاً». بكلمات أخرى، يعطي «نور محمد» المتلقي الإمكانية ليصبح إماماً، ولكن الفعل لا يظهر إلا عندما يتلقى «نور الله» من الإمام السابق بالنص.

لدينا هنا رمزان؛ الأول هو رمز النبوّة («نور الله») ويشترك فيه كل من الأنبياء والأئمة. والثاني هو رمز الوراثة (الخلافة) («نور محمد») الذي له صلة بالله أيضاً، ويشكل جزءاً لا يتجزأ من الجوهر الذي يربط بين آدم ومحمد وبين محمد والأئمة. وهذا بالطبع نور ربما يكون كامناً ولم يَسْطَع، على سبيل المثال، في شخص عبد المطلب أو هاشم، إلا أنه ميّز الاثنين عن بقية الناس من حولهما. وسواءً أكانا على معرفة به أم لا، فهما يتحدّران من أسرة خاصة. لا

= من التفاصيل انظر مقالته، «أنبياء وأجداد»، مجلة *JSAI*، ص ٤١-٦٥؛ ومقالته «ما قبل الوجود والنور»، مجلة *IOS*، العدد ٥، ١٩٧٥، ص ٦٢ وما بعدها.

٩٦. انظر: رجكوفسكي، «الشيعية المبكرة في العراق».

٩٧. **القرآن**، ٧:١٥٧، ٤:١٧٤، ٤:٤٥، ٥٧:٢٨، ٢٤:٣٥، ٤٤:٨٩:٣٢، ٧٦:٢٦، ٦١:٨؛ انظر أيضاً: الكميت، **هاشميات**، ليدن ١٩٠٤، ص ٨٤، القصيدة ٣، البيتان ٣٩-٤٠.

يعني استخدام صورتي النورين هنا أنهما متضادان، بل يفيد العكس: انسجامهما. وانسجامهما هذا يشبه ذلك الذي تستثيره الكلمات المشهورة لـ«آية النور» في القرآن: «نور على نور» (٢٤: ٥٣). بعبارة أخرى، فإن «نور الله» يضم كل الناس الذين يختارهم الله، أما «نور محمد» فهو محدود بالخط المباشر لآدم عبر محمد نزولاً إلى خط أهل البيت.

أما «العلم» و«النور»، اللذان يُقصد أن الإمام ينالهما بفضل «النص»، فإنهما يمنحان الإمام «العصمة»، أو الحماية من الخطأ والإثم. وقد أسس الباقر هذا المفهوم على تأويله للآية القرآنية (٣٣: ٣٣). والسؤال الذي يجب طرحه هنا هو إن كان مفهوم «العصمة» ينطبق على الأمور الدينية فحسب، أم يغطي الأفعال النابعة من الطبيعة البشرية؟ لا يحدّد القاضي النعمان ما إذا كانت عصمة الإمام تمتد إلى عالم الدين فحسب، أم تشتمل على الأفعال الإنسانية أيضاً. ولم يقدم الكِرماني أي رأي صريح أيضاً، ولكنه يضمّن مجالاً أوسع للعصمة عندما يقول «إن نفوس الأنبياء والأوصياء لا تشابه نفوس الحدود الأدنى مرتبة، التي ليست، بحكم كونها أقلّ شأناً منهم، معصومة، وتستحيل إلى الخير والشر.»[٩٨] غير أن مؤلف **المجالس المستنصرية** يزعم أن الإمام معصوم، لكن هذه العصمة تنطبق على الأمور الإلهية والدينية فحسب، وليس على تلك التي هي من مجال العالم الإنساني.[٩٩]

---

٩٨. الكرماني، **راحة العقل**، تح. مصطفى غالب، بيروت ١٩٦٧، ص ٢١٧، حيث يناقش «عصمة» الإمام في تحليله للأركان الأربعة، وفيه تأخذ النفس شكل «المتعلم»، بينما يقوم الباب والحجة والداعي بدور المعلّم. والإمام هو فوق ذلك كله. انظر: المصدر السابق، ص ٢٠١-٢١٨، ٢٥٠ في: فاتيكوتس، **نظرية الدولة الفاطمية**، لاهور ١٩٥٧، ص ٤٣ وما بعدها.

٩٩. ص ١١٠ مستخدماً السورتين ٢: ٣٣، ٣٥: ٣٨. حتى وقت قريب، كان هناك جدل بخصوص مؤلف هذه المجموعة المكونة من ٣٥ مجلساً في «المستنصرية»، لأن الكتاب يقول إنها من عمل الداعي ثقة الإمام عَلم الإسلام. ويبدو أن هذه الحالة قد نشأت جرّاء التغيير المتواصل للدعاة ما بين ٤٥١-٤٥٤هـ/ ١٠٥٩-١٠٦٢م، وتعاظم دور الوزير بدر الجمالي زمن المستنصر بالله حيث تولى مناصب الوزير وداعي الدعاة وقاضي القضاة. ولذلك أصبح من الصعب تحديد أيّ ثقة إمام أو علم الإسلام هو مؤلف الكتاب. انظر: **نظرية الدولة الفاطمية**، ص ٢٠١ وما =

إن المضامين الفقهية والسياسية لهذه العقيدة واضحة: للإمام سلطة مطلقة على الأمة، وبما أنه معصوم ومعيَّن من قِبَل الله، فلا يمكن للأمة، التي هي غير معصومة، أن تعيِّنه أو أن تنتخبه.[100] فليس في نظرية الإمامة عند الباقر محل للإجماع.

دلّت أحاديث الباقر على جانب آخر من جوانب الإمامة، هو مفهوم «الحجة».[101] ويعتبر الباقر أن هناك إماماً دائماً منذ زمن وفاة آدم، لهداية البشرية نحو الله، وهو حجته على عباده. ويجزم أن العالم لا يمكن أن يعيش لحظة واحدة من غير إمام هو حجة الله. فإذا ما قُدِّر للإمام أن يبتعد عن الأرض، ولو لساعة واحدة، فستميد الأرض عندئذ بأهلها وتبتلعهم تماماً كما يبتلع البحر أُناسه.

ويقول الباقر:

> نحن (الأئمة) حجة الله وبابه. نحن لسان الله ووجهه؛ نحن عيون الله (التي تحرس) خلقه، نحن ولاة الأمر لله على الأرض.[102]

ويضيف: إن الله يُعبَد بالأئمة ويُعرَف بهم ويوُحَّد.

تجعل هذه الصفات الإمام أفضل الناس. وبهذا الأسلوب حاول الباقر تأسيس مركزه كإمام، وإعلان نفسه ممثِّلاً لله على الأرض والمؤوِّل الملهَم لكلماته. ويمكن قياس نجاحه في هذا الأمر من زاويتين: الأولى من جهة عدد الأتباع الذين تمكَّن من ضمهم إليه؛ والثانية من جهة نجاح ولده وخليفته الصادق الذي تَمثَّلَ آراءه وفصَّلَها.

= بعدها. أما شتيرن، فيحدد المؤلف على أنه أبو القاسم عبد الحكيم بن وهب بن عبد الرحمن الماليجي، قاضي القضاة خلال الفترة الواقعة بين ٧ ذي القعدة ٤٥٠ و١١ رجب ٤٥٢؛ انظر أيضاً: **دراسات في الإسماعيلية المبكرة**، ص ٢٣٩-٢٤٠.

١٠٠. علي بن محمد بن الوليد، **تاج العقائد ومعدن الفوائد**، تح. عارف تامر، بيروت ١٩٦٧، ص ٧٦.

١٠١. حول معنى «حجة»، انظر ما كتبه مادلونغ في مقالته «الإمامة».

١٠٢. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٤٥، ١٧٩؛ القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢٠-٢١.

الفصل الرابع

نظرة الباقر إلى بعض المسائل الدينية

ازدادت النقاشات الدينية الناجمة عن «الفتنة»[1] حدة أكثر فأكثر بحلول زمن الباقر. كان الناس قد بدأوا بالشك في صحة الإمامة و«مكانة المؤمن» التي يجب أن يتمتع بها الإمام. وأدّى ذلك إلى تساؤلات حول «الإيمان» و«الإسلام» وما إذا كان «العمل» جزءاً ضرورياً من «الإيمان» وشرطاً لتسمية المرء بالمسلم. وأثارت هذه الأسئلة بدورها قضية مسؤولية الإنسان أو فقدان هذه المسؤولية، إضافة إلى أسئلة بُنيت على الآراء الدائرة في ذلك الوقت حول طبيعة القرآن (مخلوقاً أم غير مخلوق)، والتأكيد الذي وُضع على الصفات الإلهية للكلمة.

وحملت هذه المسائلُ في طياتها المشكلة الأكثر عمومية والمتعلقة بالصفات الإلهية، وطريقة وجودها وعلاقتها بجوهر الله ووحدانيته. وأُثيرت ونوقشت بمرور الوقت مسائلُ عديدة إضافية، إلا أن الموضوعات الأساسية التي كانت ستشكل علم اللاهوت الديني، أو علم الكلام، كان سبق لها أن ظهرت في هذه الفترة المبكرة. وسنحاول هنا تقديم آراء الباقر بخصوص بعض المسائل الأساسية التي كانت موضع محاورات على نطاق واسع في حياته.

الإيمان

مسألة الإيمان واحدة من المسائل الأساسية التي تمت مناقشتها في هذه الفترة المبكرة، وعلى أساسها كان انقسام المدارس (المذاهب) المتنوعة. وأُثيرت عدة

---

١. الفتنة التي وقعت في الأمة الإسلامية نتيجة مقتل الخليفة عثمان.

مسائل ذات صلة كالتمييز بين «الإيمان» و«الإسلام» والعلاقة بينهما، كما أثيرت مسألة أخرى ذات صلة، هي ما إذا كانت هناك درجات للإيمان. وقد وضع الباقر تمييزاً واضحاً بين «الإيمان» و«الإسلام» بانياً آراءه على الآية القرآنية (٤٩ : ١٤): «قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم.» لقد ميَّز الباقر الإيمان عن الإسلام، وفضّله عليه. فالإيمان، بالنسبة إليه، يشتمل على الإسلام لكن الإسلام قد لا يشتمل على الإيمان.[٢] ونجد عرضاً مماثلاً لآراء الباقر في **دعائم الإسلام**، حيث يرمز الباقر إلى «الإسلام» و«الإيمان» برسم دائرتين على كفه لهما مركز مشترك؛ فالدائرة الخارجية هي بمثابة «الإسلام» والداخلية بمثابة «الإيمان»، لأن تلك، كما يقول، هي تحقيق للإيمان في القلب. لذلك، فـ«المؤمن»، في رأي الباقر، هو «مسلم» حكماً. أما «المسلم» فليس بالضرورة «مؤمناً».[٣]

وعالج الباقر بتفصيل أكثر هذا التمييز عندما سُئل إذا كان الشخص الذي دخل في «الإسلام» دخل أيضاً في «الإيمان»، وأجاب بالنفي، لكنه أضاف أن هذا الشخص قد خرج من الكفر، وأضيف إلى «الإيمان». وأعطى الباقر مثالاً على ذلك الكعبة والمسجد الحرام، ثم سأل السائل: أرأيت لو أبصرت رجلاً في المسجد فهل ستشهد أنك رأيته في الكعبة؟ فأجاب السائل بأنه لن يفعل. فسأله الباقر عندئذ: فلو أبصرتَ رجلاً في الكعبة، أكنتَ شاهداً أنه قد دخل المسجد الحرام؟ فقال السائل نعم. فأخبره الباقر عندئذ: «كذلك الإيمان والإسلام.»[٤]

يمكن استنتاج تفاصيل أخرى عن الفرق بين «الإيمان» و«الإسلام»، من خلال سؤال آخر طُرح على الباقر. فعندما سُئل عما إذا كان من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، مؤمناً، أجاب: «وماذا إذاً عن الفرائض التي فرضها الله؟»[٥] فهناك، طبقاً للباقر، سبع من مثل هذه الفرائض، لكن «الولاية»

---

٢. الكليني، **الكافي**، م ٢، ص ٢٦.
٣. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٦-١٧.
٤. الكليني، **الكافي**، م ٢، ص ٢٦-٢٧.
٥. المصدر نفسه، ص ٢٦.

هي أفضلها، وحولها تدور بقية الفرائض. وهكذا، فالإيمان الحقيقي، بالنسبة إلى الباقر، له صلة مباشرة بولاية الأئمة؛ أي إن «الإيمان» يبرز من الاعتقاد بـ «الإمام». وهو يرى أن «الإيمان»، باعتباره يتميز عن «الإسلام»، فهو اعتقاد بأنبياء الله ورُسُله وأئمته مع تسليم كامل لإمام الزمان.[٦] وهكذا، تميل آراء الباقر إلى فكرة أن «الإيمان» هو قول وعمل.[٧] وطبقاً لتعريف وضعه ولده جعفر الصادق، فإن «الإيمان هو قول باللسان وتصديق بالجَنان وأعمال بالأركان.»[٨]

أما أبو حنيفة، المعاصر الأصغر سناً للباقر، فقد اعتقد بآراء مختلفة. وطبقاً للمادة الأولى من «الوصية» المنسوبة إلى أبي حنيفة، فإن «الإيمان هو إقرار باللسان وتصديق بالجَنان ومعرفة بالقلب،» ولا ذِكْرَ هنا للأعمال. أما بالنسبة إلى الخوارج والقَدَرية والمعتزلة، فالأعمال أو الأفعال جزء لا يتجزأ من الإيمان، بل يُنظَر إليها على أنها الإيمان بحد ذاته،[٩] بينما تعتبر المرجئة، أن الأعمال خارج نطاق الإيمان، الأمر الذي يتضمن أن للإيمان درجة من الثبات، ولا يمكن إفساده بالإثم.[١٠]

عارض الباقر بشدة آراء المرجئة تلك. وطبقاً لأبي حاتم الرازي، فقد رُوي عنه قوله إن «المرجئة قد بدّلوا سُنة الله ظاهراً وباطناً،» و«هم يهود هذه الأمة وعداوتهم لنا أشد قسوةً من عداوة النصارى واليهود.»[١١] كان هذا الموقف يعني،

---

٦. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٥-١٧، حيث نجد بعض الأحاديث المسندة إلى علي، وأحدها يقول: «الإسلام إقرار والإيمان إقرار ومعرفة».

٧. الكليني، **الكافي**، م ٢، ص ٢٦، حيث يستخدم كلمة «فعل» بدلاً من «عمل».

٨. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١. والحديث ورد عند الكليني في: **الكافي**، م ١، ص ٧٠، ويقول إن علياً روى عن النبي قائلاً إنه ليس هناك من أقوال بلا أفعال ولا أقوال أو أفعال بدون نية، ولا نية من غير التزام بالسنة الصحيحة.

٩. ليس بالإمكان الخوض هنا في تفاصيل وضعية «الخارجية» و«المعتزلة» المتعلقة بمرتكبي الكبائر. لمزيد من التفاصيل، انظر: جاروديه، مقالة «ايمان»، في: **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ٣، ص ١١٧٠-١١٧٤.

١٠. آ. ونسنك، **العقيدة الإسلامية**، كمبردج ١٩٣٢، ص ٣٨، ٤٥؛ وانظر آراء الصادق حول المرجئة في: **الدعائم**، م ١، ص ١.

١١. أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة**، في: السامرائي، ص ٢٦٢.

في المجال السياسي، أن المرجئة كانوا على استعداد لقبول الحكام الزمنيين حتى عندما يكون سلوكهم يشتمل على الإثم في بعض جوانبه. ومضامين ذلك أن حالات الشغب والتمرد والثورات ليست ضرورية ولا مرغوبة. ومثال هام على ذلك هو كفاح المرجئة إبان الفترة الأموية لتحقيق مساواة الموالي. وطبقاً لدليل ذكره مادلونغ، كانت ردة فعل المرجئة على الحركة العباسية الجديدة سلبية للغاية.[١٢] غير أن المرجئة الشرقيين راحوا يتحولون، تدريجياً، من قوة ثورية تعمل من أجل الإطاحة بالأمويين إلى كتيبة نظامية تدعم الحكم العباسي القائم.

وبما أن المرجئة اعتقدوا بـ«تأجيل» (أو إرجاء) الحكم بخصوص مرتكب الكبائر، فقد كان عليهم مواجهة مشكلة تحديد «الإيمان»، بحيث يصبح متطابقاً مع المعنى الذي يجعل الرجل عضواً في الأمة ككل. وهذا ما جعلهم يستثنون «الأعمال» من «الإيمان». ويبدو أن أبا حنيفة وأتباعه، قد اتخذوا هذا الخط؛ بل إن الأشعري يعتبر الحنفيين في كتابه، **مقالات الإسلاميين**،[١٣] فرقةً من المرجئة. كما اعتقد الباقر بوجود درجات مختلفة بين المؤمنين. ووضّح ابن الباقر، جعفر الصادق، هذا الأمر أكثر بقوله إن بعض المؤمنين أفضل من بعض؛ بعضهم يصلي أكثر من بعض؛ ولبعضهم وضوح في الرؤية أو التمييز أكثر من بعض. وطبقاً للباقر، فإن صفات «المؤمن» يجب أن تشتمل على: «التوكل على الله؛ والتفويض إلى الله؛ والرضى بقضاء الله؛ والتسليم لأمر الله.»[١٤]

ورُوي أن النبي مرَّ على قومٍ ذات مرة وهو في رحلة له، فأخبروه أنهم مؤمنون، فسألهم ما الدليل علىَ إيمانهم فأعطوه ثلاثاً أو أربعاً من الصفات المذكورة أعلاه.[١٥]

و«الإيمان»، في رأي الباقر، مبني على دعائم أربع هي: الصبر؛ واليقين؛

---

١٢. انظر مقالة مادلونغ حول المرجئة المبكرة في خراسان وبلاد ما وراء النهر وانتشار الحنيفية في: مجلة *Der Islam*، العدد ٥٩، ١٩٨٢، ص ٣٢-٣٩.

١٣. الأشعري، **مقالات**، ص ٢٠٢.

١٤. الكليني، **الكافي**، م ٢، ص ٤٥، ٤٧.

١٥. المصدر نفسه، ص ٥٣.

والعدل؛ والجهاد. ومن الواضح أنه يرى أن خصال المرء وفضائله ترتبط مباشرة بـ«إيمانه». فهو يجزم في حديث آخر من أحاديثه، أن «أكمل المؤمنين إيماناً أكملهم خُلُقاً.»[16] وفي حديثه عن خصالٍ أكثر تحديداً، يحدِّد واحدة هي «الصبر»، الذي يشير إليه على أنه كالرأس من الجسد. ويصف «الصبر» الكامل بأنه ذلك الذي يمنع أية شكوى للناس.[17]

كما ينشأ عن مسألة درجات الإيمان مفهومٌ يتعلق بما إذا كان «الإيمان» ثابتاً ومحدَّداً، أم أنه، على العكس من ذلك، يمكن أن يزداد أو ينقص تبعاً لدرجة استيعاب العلم وتحسّن الأعمال. وهذا هو ما نعنيه بـ«الإيمان عن علم». لقد شدد الباقر، بدرجة كبيرة، خلافاً للمرجئة، على اكتساب «العلم»، الأمر الذي نلاحظه في أحاديث كثيرة مروية عنه. إلا أن اكتساب العلم، في رأي الباقر، ليس غاية في حد ذاته، بل وسيلة لغاية أخرى. فاكتساب العلم وحده لا يكفي، إنما المهم، بالنسبة إليه، هو العمل بالعلم المكتسَب وتعليم الآخرين ما تعلَّمه المرء.[18] من هنا، يمكن تحسين «العمل» عن طريق «العلم». وإذا ما تحسّن «العمل»، فيمكن أن يزداد «الإيمان» ويصبح أقوى. و«الإيمان» الأقوى يعتمد، بدوره، على «علم» المرء وتهذيب عمله. وهكذا، فإن «العلم» و«العمل» و«الإيمان»، طبقاً للباقر، أمور متداخلة كلها بعضها في بعض.

التَّقيّة

ترتبط مسألة التقية[19] أو التستر الاحترازي، في رأي الباقر، بشكل مباشر، بـ«العلم» و«الإيمان». وروى له رجل من البصرة زعْمَ الحسن البصري أن الذين يكتمون العلم يؤذي ريحُ بطونهم أهلَ النار. فردَّ الباقر بأنه إذا كانت الحالة كذلك

١٦. الكليني، **الكافي**، م ٢، ص ٩٩.

١٧. المصدر نفسه، ص ٨٧، ٩٣.

١٨. المصدر نفسه، ص ٣٥، ٤١.

١٩. حول اشتقاقات كلمة «تقية» ومعانيها، انظر: شتروثمان، مقالة «تقيّة»، **الموسوعة الإسلامية**، م ٤، ص ٦٢٨-٦٢٩؛ ومقالة كوهلبرغ حول آراء بعض الشيعة حول التقية في: مجلة *JAOS*، العدد ٩٥، ١٩٧٥، ص ٣٩٥-٤٠٢.

لَهلك المؤمن من آل فرعون. ثم تابع مضيفاً ومشيراً إلى صدره، أن «العلم ما زال مكتوماً منذ بعث الله نوحاً فليذهب الحسن يميناً وشمالاً، فوَاللهِ ما يوجد العلم إلا ههنا.»[٢٠]

توحي هذه الحادثة بأن مسألة ما إذا كان بالإمكان كتم العلم أم لا ـ أي ممارسة التقية ـ قد نوقشت إبان زمن الباقر. وتشير الآراء التي عبّر عنها الباقر، إلى التأكيد الذي وضعه على كتم العلم، أي ممارسة التقية في ما يتعلق بالعلم. وسأل الباقر مرة رجلاً فقال: «ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن تولانا بشيء من التقية؟ قال: أنت أعلم جُعلتُ فداك. قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً.» وفي رواية أخرى: إن أخذ به أُوجِرَ، وإن تركه واللهِ أَثِم.[٢١]

توحي الصيغة الأولى للحديث، بأنه من المفضل ممارسة التقية، بينما تتضمن الثانية أن التقية مفروضة كفريضة نرتكب الإثم بإهمالها. وطبقاً لولده الصادق، قال الباقر أيضاً إن «التقية ديني ودين أجدادي. وكل من لا تقية له لا إيمان حقيقياً له. ومن أفشى لنا سراً فهو كمن رفضه.»[٢٢] ربما كان استخدام التقية أمراً أساسياً في تعاليم الباقر لأنه ألحَّ على تقسيم العلم إلى ظاهر وباطن، وهنا تكمن أهمية جواب الباقر لجابر بن يزيد الجعفي، الذي سأل لماذا أعطى جوابين مختلفين لمسألة قرآنية واحدة في أوقات مختلفة.[٢٤] وشرح أن للقرآن معنىً باطناً وأن للمعنى الباطني معنى باطناً آخر بعده، كما أن للقرآن معنىً ظاهرياً، له هو الآخر معنى ظاهري آخر بعد. وأضاف الباقر أنه لا يوجد شيء أبعد عن عقول الناس من تفسير القرآن، لأنه من الممكن أن تكون بداية آية ما شيئاً، في حين أن

---

٢٠. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٥١. عد إلى الحديث المسند إلى الباقر في: **الدعائم**، م ١، ص ١٧، حيث يتعمد الحسن البصري إخفاء الرسالة (الولاية) الموحى بها إلى النبي عن أحد السائلين مناقضاً بذلك آراءه الخاصة بعدم إخفاء العلم.

٢١. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٦٥.

٢٢. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٧٥؛ انظر أيضاً: جعفر بن منصور اليمن، **أسرار النطقاء**، في: إيفانوف، *Ismā'īlī Tradition*، ص ٩٢.

٢٣. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٦٥.

٢٤. البارقي، **كتاب المحاسن**، م ٢، ص ٣٠٠.

نهايتها شيء آخر. فالكلمات متصلة مترابطة، لكنها تنصرف بطرق شتّى.

وكانت مسألة التقية، في ما يخص السياسة، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببحث «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.» وكان السؤال الذي أُثير بهذا الخصوص يدور حول: إلى أي مدى كان من واجب المسلمين مراقبة الآخرين يفعلون ما هو صحيح ويتجنبون ما هو خطأ. بعضهم اعتقد أن واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يجب تنفيذه بالقوة إذا لزم الأمر. وقد تبنّى المعتزلة هذا الرأي، معتقدين أنه إذا ما أُتيحت فرصة معقولة للقيام بمعارضة لأحد الظالمين، فيجب أن تقوم هذه المعارضة، حتى لو كان ذلك يعني أن أحداً ما يجب أن يُقتَل أثناء هذه العملية. ولم تكن آراء الباقر متطابقة مع تلك التي لمعاصريه الذين استخدموا هذه العقيدة للدعوة إلى الثورة، في ظل الظروف اليومية لتلك الفترة على الأقل. وهو لم يوافق، كما هو معروف، على الثورة المسلحة، بل نصح أخاه غير الشقيق، زيداً بن علي، بعدم تبنّي هذا المنحى. ربما يكون ذلك من باب التقية؛ فبينما لم يعتقد الباقر بإشهار السيف والخروج إذا لم يكن ذلك ضرورياً، فإن الزمن الذي عاش فيه، طبقاً لأحد الأحاديث،[٢٥] لم يكن مناسباً للثورة المسلحة.

مجال آخر من المجالات التي يظهر أن الباقر استخدم التقية فيها هو مسألة الخليفتين الأوَّلين، أبي بكر وعمر. فطبقاً لابن سعد،[٢٦] يُروى أن الباقر قد سّماهما «القادة (الخلفاء) الراشدين»، وقال إن علياً لم يرغب في معارضة سيرتهما. وهذا، بالطبع، مناقض لما ورد عند الطبري حيث يرفض علي اتّباع سيرتهما، أي أسلوب الخليفتين في الحكم.[٢٧] غير أن الباقر كان مقتنعاً بأن النبي نصَّ صراحة على أن يكون عليّ خليفة له، ويعني ذلك أن خلافتهما افتقرت إلى الشرعية التي وُجدت عند علي وحده. ويعتقد بعض أهل الكوفة أن الباقر كتم رأيه

---

٢٥. القاضي النعمان، **شرح**، ص ٢٦٦ وما بعدها؛ **مناقب**، ورقة ٣٠٣ وما بعدها. «أي فرد من آل البيت يلجأ إلى السيف قبل حلول زمن «المهدي» هو كالفرخ الذي يحاول الطيران قبل أن يقوى جناحاه، فإنه سيقفز مرة أو مرتين قبل أن يلتقطه الغلمان ويعبثوا به».

٢٦. ابن سعد، **طبقات**، م ٥، ص ٢٣١.

٢٧. الطبري، **تأريخ**، م ١، ص ٢٧٧٨.

الحقيقي مستخدماً التقية.[28] وقد بلغ اهتمام الباقر بتلك الحالة أن جعل من تلك العقيدة مبدأً لضمان سلامة الشيعة.[29]

غير أن التقية لم تكن غريبةً أبداً على الإسلام، حتى في أطوارها المبكرة. فالآية القرآنية (١٦ : ١٠٦) التالية تبرر التقية في ظل شروط اضطرارية قاهرة:

من كفر بالله من بعد إيمانه إلاّ من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكنْ من شرح بالكُفر صدراً فعليهم غضبٌ من الله ولهم عذابٌ عظيم.[30]

هناك اجماع بأن هذه الآية تشير إلى عمّار بن ياسر، الصحابي الشهير الذي خضع لعذاب قاسٍ على أيدي مشركي قريش لدرجة أنه اضطر إلى التخلي عن الإسلام شفهياً. وعندما اتهمه بعض المسلمين بالكفر، قال النبي، «لا؛ إنّ عماراً مليء بالإيمان من رأسه إلى قدمه. لقد امتزج الإيمان بلحمه ودمه.» وعندما جاء عمّار إلى النبي باكياً بسبب تبرُّئه الاضطراري من الإسلام، قيل له، «لماذا تفعل ذلك (تبكي)؟ إذا ما كرروا ذلك (تعذيبهم لك)، فكرر ما قلته لهم.»[31]

القضاء والقدر

خيضَت نقاشات كثيرة إبان الفترة الأموية لمسألة «القضاء والقدر» ذات الصلة

---

٢٨. الكشي، **رجال**، ص ٢٠٥ وما بعدها، حيث تُقتبس الأحاديث التي تشير إلى الكميت عن الباقر إنكاره القوي لأبي بكر وعمر. غير أن الكميت نفسه لم يذم أول خليفتين علناً طبقاً لما ورد في الـ**هاشميات**، ص ١٥٥، على الأقل. ربما كان الكميت يستخدم التقية ما دامت الـ**هاشميات** أشعاراً للجمهور العام.

٢٩. إنه لأمر هام التشديد هنا على أن إخفاء آراء الشخص بكافة جوانبه هو أمر يختلف عن النفاق. والقضية موضع التساؤل، أي وضعية أول خليفتين، تكشف المبدأ المطبّق هنا: فمن جهة، يمكن اعتبار أول خليفتين «خليفتين راشدين» بمقدار ما تكون المبادئ الرسمية الواضحة التي يحكمان بموجبها هي مبادئ صحيحة؛ بينما يمكن اعتبارهما «غير شرعيين» لأن خلافتيهما ناقضتا النص على عليّ باعتباره الخليفة الحقيقي للنبي. وهناك درجات للأمور السليمة تماماً، كما أن هناك جوانب ووجهات نظر لها أثرها في هذه المسألة: ومثل هذه التعقيدات والأمور الشفافه يجب ألا تضيع عندما نريد فهم مبدأ التقية بشكل صحيح.

٣٠. **القرآن**، ١٦:١٠٦؛ و٣:٢٨.

٣١. البيضاوي، **أنوار**، م ١، ص٥٢٨؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، م ٢، ص ٥٨٦. مع أن أهل السنة أفسحوا المجال لمثل هذه التقية إلا أنهم فضلوا التزام المؤمن بإعلان دينه.

بموضوع «الإيمان». فجادل بعضهم بالقول : إذا كان الله هو الذي قرر كل شيء وحدده، فلا يستطيعون الامتناع عن ارتكاب الآثام.[٣٢] فكان ذلك، بطريقة ما، تبريراً للرضى الأخلاقي الذي لم يكن أكاديمياً صِرفاً، بل مرتبط باهتمامات سياسية. يمكن أن يعني مثل هذا الاتجاه أن الحكم الأموي كان مقدَّراً من قبل الله، ولذلك يجب ألاّ نقف ضده. وهناك دليل كافٍ يوحي بأن الأمويين دافعوا عن حكمهم وبرروه على أساس مثل أفكار القضاء والقدر تلك.[٣٣] وأثارت تلك المجادلات الدينية ردة فعل من جانب أولئك الذين اعتادوا التفكير بالإنسان باعتباره وكيلاً مسؤولاً. وأصبح الذين اعتقدوا بعقيدة حرية الإرادة يعُرفون، بطريقة غير منطقية إلى حد ما، باسم القَدَرية.[٣٤] واعتقدت إحدى المجموعات أن الحسنات وأفعال الخير هي من الله، أما الأفعال الخسيسة والشريرة فهي من الإنسان.

وطبقاً للباقر، «قال الله تعالى في بعض ما أنزل من كتبه، إني خلقت الخير وخلقت الشر، فطوبى لمن أجريت على يديه الخير وويل لمن أجريت على يديه الشر وويلٌ لمن يقول : كيف ذا وكيف ذا؟»

وقال الباقر، استطراداً حول ذلك : «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه.»[٣٥]

---

٣٢. واط، **الفلسفة الإسلامية**، إدنبرغ ١٩٧٩، ص ٣١.

٣٣. انظر ما قاله الفرزدق في: **الديوان**، م ١، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٤؛ وما قاله جرير حول المعنى نفسه، في: جرير، **الديوان**، ص ٣٨٠.

٣٤. سيكون الاسم أكثر ملاءمة لأولئك الذين يعتقدون بقدرة الله وقدره، لكن ما لبث أن أصبح يُطلق على اولئك الذين يعتقدون بمسؤولية الإنسان وحرية الإرادة. انظر: ماكدونالد، مقالة «القدرية»، **الموسوعة الإسلامية**، م ٤، ص ٦٠٥-٦٠٦؛ ومقالة «قضاء»، **الموسوعة الإسلامية**، م ٤، ص ٦٠٣-٦٠٤؛ ومقالة «قدر»، **الموسوعة الإسلامية**، م ٤، ص ٦٠٥؛ انظر أيضاً: واط، **حرية الإرادة والقضاء والقدر**، لندن ١٩٤٨، ص ٤٨ وما بعدها. غير أنه تجدر الإشارة إلى أن بعض الناس الذين يتفقون على عقائد معينة قد لا يربطون أنفسهم بالضرورة بمبادئ معينة، وكان ذلك يختلف من زمن إلى آخر ومن شخص إلى آخر.

٣٥. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٠٧، ١٥٤.

إلا أن الباقر يجزم في مكان آخر، أن «الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون.»[٣٦]

وعندما سُئل حول ما إذا كانت هناك منزلة ثالثة بين «الجبر» و«القدر»، أجاب بأن هناك واحدة وهي أوسع من المسافة التي بين الأرض والسماء. وعندما سُئل ولده الصادق حول مسألة «الجبر» و«القدر»، أجاب، «لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما.» ثم أضاف أن حقيقتها لا يعلمها إلا العالِم أو من علمه إياها العالم.[٣٧] وتوضح آراء الباقر هنا منزلة وسيطة لم تؤيد الجبر ولا القدر بشكل قاطع.

التوحيد

وردت ثلاثة مجالات رئيسية للنزاع تحت موضوع «التوحيد»، هي:

أ ـ طبيعة القرآن؛

ب ـ مسألة صفات الله؛

ج ـ نفي أيّ تشابه بين الله وخلقه.

إن النقطة موضوع الخلاف حول طبيعة القرآن، هي إذا كان القرآن، الذي يتفق الجميع على أنه كلام الله، مخلوقاً أو غير مخلوق. وربما ظهر الرأي القائل بأنه غير مخلوق، نتيجة لزعم علماء عديدين أن الأحداث إنما تحدث بتقدير من الله.[٣٨] وتضمن الجدل الذي وَرَدَنا من بعض المسلمين في جزء منه، القول إنه ما دامت أحداث تاريخية محدَّدة قد ذكرها القرآن، فلا بد من أنها كانت معروفة منذ

---

٣٦. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٥٩.

٣٧. لمزيد من التفاصيل حول آراء الصادق، انظر: مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٨، حاشية رقم ٩٤؛ والكليني، **الكافي**، م ١، ص ١٥٩-١٦٠.

٣٨. لمزيد من التفاصيل، انظر: واط، **الفترة التكوينية**، ص ١٧٩؛ ومقالته حول «نقاشات مبكرة حول القرآن»، في: مجلة **العالم الإسلامي**، العدد ١١، ١٩٥٠، ص ٢٧-٤٠، ٩٦-١٠٥. ربما كان هناك ربط ما بين مسألة قرآن غير مخلوق والشخص الثاني في الثالوث في اللاهوت المسيحي.

الأزل عند الله، وكانت، بسبب ذلك، مقدَّرة سلفاً.[٣٩] وتم تحاشي ردة الفعل على عقيدة عدم الخلق هذه، أي أن القرآن قد ظهر في الزمن، بالقول بأن القرآن هو تعبير عن علم الله.[٤٠] وهكذا، فقد أصّر بعض المدافعين عن حرية الإنسان، على أن القرآن كان مخلوقاً.[٤١] وأيدوا آراءهم باقتباس آيات قرآنية مثل «إنا جعلناه قرآناً عربياً» (٤٣ : ٢). وأصروا جازمين أن كلمة «جعلنا» تعني تماماً معنى «خلقنا».

أما آراء الباقر بخصوص هذه الإشكالية المتعلقة بكون القرآن مخلوقاً أم لا، فلا يمكن تمييزها عن أحاديثه التي وردت في **الدعائم** و**الكافي**، ما عدا حديثاً واحداً تضمن أن القرآن مخلوق.[٤٢] يقول الحديث: «إن الله خلوٌ من خلقه، وخلقه خلوٌ منه، وكلما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق، إلا الله.» وبما أن القرآن هو اسم الكتاب فهذا يتضمن أنه مخلوق. ورُوي، طبقاً للكشي،[٤٣] أن الباقر قال إن القرآن ليس بالخالق ولا هو مخلوق؛ إنه كلمة الخالق. ويدعم ذلك الآراء المنسوبة إلى والد الباقر،[٤٤] إضافة إلى تلك المنسوبة إليه أيضاً.[٤٥] وهكذا، يبدو الباقر وكأنه يقترح منزلة وسطية بين المناقشتين المتعارضتين.

إن مسألة صفات الله تتصل مباشرة بعقيدة كون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق، لأن خطاب الله من صفات الله. ولذلك، فقد نشأ نزاع حول طبيعة الصفات الإلهية. فالقرآن يصف الله بأنه عليم وقدير ومريد (له إرادة) من بين

---

٣٩. تجب الإشارة إلى أن اولئك الذين اعتقدوا بحرية الإرادة الإنسانية لم ينكروا عموماً العلم المسبق الأزلي لله.
٤٠. واط، **الفترة التكوينية**، ص ١٧٩.
٤١. يجب تذكر أنه وُجد الكثيرون ممن آمنوا بالقضاء والقدر واعتقدوا في الوقت ذاته بخلق القرآن.
٤٢. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٨٢.
٤٣. الكشي، **رجال**، ص ٣٠٥.
٤٤. أبو نعيم، **حلية**، م ٣، ص ١٨٨.
٤٥. باتون، **أحمد بن حنبل والمحنة**، ليدن ١٨٣٧، ص ١٣٩، حيث يقتبس أحمد بن حنبل عبارة: «القرآن كلام الله، لا خالق ولا مخلوق»، دفاعاً عن موقفه؛ انظر أيضاً: مقالة مادلونغ، «إلهيات الإمامية والمعتزلة» في: *Le Shī'isme Imāmite*، باريس ١٩٧٠، ص ١٨.

صفات أخرى. وطبقاً للأشعري،[٤٦] فإن معظم الخوارج والعديد من المرجئة والمعتزلة أيضاً، يعتقدون أن «الله عليم وقدير ويحيا بنفسه وليس بالعلم أو القَدَر أو الحياة،» وعندما يجيزون استخدام عبارة «الله له علم»، فإنهم لا يستخدمونها إلا بمعنى أنه عليم وحسب.

وعندما سئل الباقر حول علاقة الصفات الإلهية بالله، أجاب، وفق ما يعتقد البعض: «ليس كمثله شيء ولا شيء يشبهه. وكان عليماً وسميعاً وبصيراً منذ الأزل.» وعندما سُئل إذا كان مناسباً عبادة الرحمن، الرحيم، الواحد، الصمد، أجاب : «إن من عبد الاسم من دون المسمّى بالأسماء أشرك وكفر وجحد ولم يعبد شيئاً.» أضاف الباقر «بل اعبد الله الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء، من دون الأسماء. إن الأسماء صفات وصف بها نفسه.»[٤٧] فالصفات عند الباقر، تبدو وكأنها خالدة أو أزلية، ولكن من جهة كونها صفات وحسب. إنها تساعد المؤمنين على فهم شيء عن الله، ولكن يجب ألاّ نخلطها بالله.

وعندما سأل عبد الرحمن بن أبي نجران حول ما إذا كان من المناسب توهُّم الله شيئاً، أجاب الباقر: «نعم، غير معقول ولا محدود.»

وأضاف:

> فما وقع فهمك عليه من شيء فهو خلافه، لا يشبهه شيء ولا تدركه الأوهام. كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يعقل، وخلاف ما يتصور في الأوهام؟ إنما يُتوهم شيء غير معقول ولا محدود.[٤٨]

وتقدَّمَ أحد الخوارج إلى الباقر مرة وسأله إن كان رأى الله، فأجاب الباقر:

> لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان،[٤٩] لا يُعرَف بالقياس ولا يُدرَك بالحواس، ولا يُشبَّه بالناس؛

---

٤٦ . الأشعري، **مقالات**، ص ١٦٤.

٤٧ . الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٨٦-٨٧.

٤٨ . المصدر نفسه، ص ٨٢.

٤٩ . يحتمل هذا الجواب، الذي هو رد على سؤال ديني، معاني صوفية، وقد استُخدم من قبل متصوفة لاحقين.

موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لا يجور في حكمه؛ ذلك الله، لا إله إلا هو.[50]

وقال الباقر، في تفسيره لآية «لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار»:

أوهام القلوب أدق من أبصار العيون، أنت قد تدرك بوهمك السِّند والهند والبلدان التي لم تدخلها، ولا تدركها ببصرك. وأوهام القلوب لا تدركه فكيف أبصار العيون.[51]

ويُعتقد أن الباقر نصح أتباعه بقوله: «تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله. فإن الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلا تحيُّراً.»[52] ويُروى أن الباقر قد نبّه الناس إلى أن يكونوا حذرين عندما يفكرون بالله. وهكذا، فإن الله، في رأي الباقر، لا يشبه شيئاً وهو خارج حدود التوهم وخارج نطاق التحديد.[53] فهو لا يمكن رؤيته بالعين المجردة، ولا يمكن إدراكه إلا بحقائق الإيمان الباطنية، ولا يوصف إلا بالعلامات والرموز.

تشير أفكار الباقر الدينية إلى المراحل المبكرة للنقاشات التي دخل فيها وشكلت الأساس للنقاشات الدينية التي ستأتي لاحقاً. ومصادر هذه الآراء هي الأحاديث المنسوبة إلى الباقر في **الكافي** و**الدعائم** بشكل أساسي. وفي حين جرى تصنيف هاتين المجموعتين بعد وفاته بزمن طويل، إلا أنه من المهم ملاحظة أنه لم تتم نسبة اللغة الدينية التي شخصت بأنها من فترة تالية له، إليه أبداً، ولا الأفكار الدينية التي من الواضح أنها كانت مخالفة لتلك التي سادت في زمنه. ولذلك، من المبرر استخلاص القول بأن هذه الأحاديث تمثل آراء تبنّاها الباقر فعلاً.

---

٥٠. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٩٧. وغادر الخارجي وهو يقول: «الله يعلم أين يضع رسالته».

٥١. المصدر نفسه، ص ٩٩.

٥٢. المصدر نفسه، ص ٩٢.

٥٣. يتصل ذلك جيداً بمفهوم التوحيد كما حدده السجستاني، المفكر الإسماعيلي الذي كتب حوالى قرن ونصف قرن بعد الباقر. انظر: بول ووكر، **أبو يعقوب السجستاني**، لندن ١٩٩٦، ص ٨٤-٨٨.

الفصل الخامس

الباقر في دوائر المحدثين

الدوائر غير الشيعية

يستقرئ هذا الفصل صورة الباقر خارج نطاق تابعيته الشيعية المباشرة. وتوحي المصادر بأن سمعته كمحدّث ذهبت بعيداً خارج نطاق الدوائر والمجموعات التي اقترنت به،[1] ولقي تقديراً بالإجماع في الدوائر غير الشيعية باعتباره واحداً من المرجعيات الأكثر وثوقاً في الأحاديث النبوية، حيث حمل صفة «الثقة»، وهي أعلى درجات الثقة التي منحها علماء الإسلام للذين اعتُبروا مأمونين وثقة ودقيقين في نقل الأحاديث وروايتها. وجرى ذكر الباقر وولده الصادق في الأسانيد في **موطأ** مالك،[2] و**تأريخ** الطبري[3] و«تفسيره» و**مسند** ابن حنبل[4] و**رسالة** الشافعي.[5]

---

١. ابن حجر، **تهذيب**، م ٩-١٠، حيدر أباد ١٩٠٨، ص ٣٥٠ وما بعدها؛ ابن سعد، **طبقات الكبرى**، بيروت، من دون تاريخ نشر، م ٥، ص ٣٢٤؛ ليدن ١٩٦٥، ص ٢٣٥ وما بعدها؛ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، م ٤، القاهرة، من دون تاريخ نشر، ص ١٠٢-١٠٣. أبو نعيم، **حلية**، م ٣، ص ١٨٠ وما بعدها.

٢. مالك بن أنس، **الموطأ**، م ١-٢، الجزائر ١٩٥١. انظر الأحاديث ٤٠، ٤٤، ١٠٧، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١و ١٥٨ في م ١، والحديث ١٧ في م ٢.

٣. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٤١٠، ٤٤٦، ٤٨٥؛ م ٣، ص ٧٣، ٢١٢؛ م ٥، ص ١٥٣، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٨٩، ٤٤٨؛ م ٦، ص ٦١؛ م ٧، ص ١٨١، ٢٠٨، ٥٦٩.

٤. ابن حنبل، **مسند**، م ١، الحديث ٥٧٦؛ م ٢، الأحاديث، ٥٩٧، ٦٠١، ٦٠٥، ٦٨٨؛ م ٣، الحديثان ١٨٣٣ و٢٠٨١؛ م ٤، الحديثان ٢١٥٣ و٢٢٨٤.

٥. الشافعي، **الرسالة في أصول الفقه**، ط٢، تح. أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٧٩، الحديثان ١٢٤٥ و١١٨٢.

ويوحي الدليل بأن منزلة الباقر بين معاصريه جعلت العديد من العلماء يشعرون بأنهم أدنى منه درجة؛ حتى المشاهير منهم نظروا إليه بمهابة وتقدير على أساس من علمه البارز. ويُروى أن عبد الله بن عطاء المكي قال إنه لم ير العلماء أبداً يشعرون بالضآلة في حضرة أي شخص مثل تلك التي كانوا يشعرون بها أمام أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين (الباقر). ولتوضيح هذا الأمر، أضاف أنه حتى المحدّث المشهور الحكم بن عُتيبة (ت. ١١٣هـ/ ٧٣١م) كان يتصرف أمام الباقر، بغضّ النظر عن سنه وشهرته، وكأنه تلميذ في حضرة معلم.[٦]

ورُوي عن عالم غير شيعي مشهور، هو محمد بن المنكدر، قوله إنه لم تسبق له رؤية من يتقدم على علي بن الحسين حتى التقى بولده محمد بن علي، أي الباقر.[٧] ليس لهذه الواقعة توثيق بحد ذاتها في **التهذيب** لابن حجر، إلا أنه، طبقاً للمصادر الشيعية، كان في بعض نواحي المدينة في يوم حار عندما لقي الباقر وهو معتمد على غلامين له أسودين،[٨] فقال محمد بن المنكدر في نفسه: «شيخ من شيوخ قريش في هذه الساعة على هذه الحالة في طلب الدنيا لأعظه.» فدنا من الباقر وحيّاه، ورد الباقر له التحية بغضب وهو يتصبب عرقاً. فقال محمد بن المنكدر «أصلحك الله، شيخ من شيوخ قريش في هذه الساعة على هذه الحالة في طلب الدنيا، أرأيت لو جاءك الموت وأنت على هذه الحالة في طلب الدنيا؟» فخلا الباقر الغلامين من يده، ثم تساند إلى الحائط وقال:

> لو جاءني الموت، واللهِ، وأنا على هذه الحال، جاءني وأنا على طاعة من طاعة الله عز وجل، أكفّ بها نفسي وأهلي عن الناس، وإنما كنت أخاف الموت لو جاءني وأنا على معصية من معاصي الله.

فردّ محمد بن المنكدر باستحياء: «رحمك الله، أردت أن أعظك فوعظتني.»

---

٦. أبو نعيم، **حلية**، م ٣، ص ١٨٦.
٧. ابن حجر، **تهذيب**، م ١٠، ص ٣٥٠ وما بعدها.
٨. القاضي النعمان، **شرح**، م ٣، ص ٢٨٢-٢٨٣؛ **ومناقب**، ورقة ٣٠١-٣٠٢.

وعلى الرغم من كل المصداقية التي تعطى للباقر في الأدب غير الشيعي، إلا أن الاحاديث التي رُويت عنه في ما بقي من كتب الحديث السنّية، لا تظهر بهذا الشكل البارز. وعلى قلّتها، فإنها لا تميل إلى تدعيم مرجعيته باعتباره محدّثاً لامعاً كما تصفه معاجم التراجم أو كتب السير. صحيح أنه ليس لكل المحدّثين الذائعي الصيت أحاديث كثيرة مروية بأسمائهم، إلا أن المرء لا يستطيع إلا أن يعبّر عن دهشته حيال قضية الباقر الموسوم عموماً بـ«باقر العلم».[٩]

ومن المهم ملاحظة أن الزهري (ت. ١٢٤هـ/ ٧٤٢م)، الذي روى الأحاديث نقلاً عن الباقر ودرس على يدي والده، زين العابدين،[١٠] ظهر بارزاً في ما بقي لدينا من التراث السُّنّي، في حين أُهمل الباقر الذي نقل عنه حتى مالك (٩٧هـ-١٧٩هـ/ ٧١٦م-٧٩٥م) وأبو حنيفة (٨١هـ-١٥٠هـ/ ٧٠٠م-٧٦٧م)، وقلَّت الرواية عنه. لذلك، لا يجب الاستناد، بأي شكل من الأشكال، إلى الأحاديث السُّنية على أنها أحاديث شاملة، ولا معبّرة عن أعلام ذلك العصر.

يضاف إلى ذلك، أنه ربما توفرت متون الأحاديث للرواة من خلال أسانيد عديدة. ولذلك، من المحتمل أن يكون إسناد واحد محدَّد قد أُدرج مع استبعاد أسانيد أخرى. إلا أن السؤال يبقى قائماً حول ما إذا كان ذلك محض صدفة أم مسألة تفضيل متعمَّدة، أي عملية «انتقاء واختيار» واعية. والاحتمال الأخير لا يمكن تجاهله كلياً، إذ إنه حتى الكاتب أو الراوي الأكثر موضوعية لا بد من أنه كانت له مواقفه وميوله وتحفظاته وضوابطه الخاصة. إن نظرة موجزة على خلفية هذه الفترة ستلقي الضوء على هذه النقطة.

كما هو معروف، عرف أدب الحديث وجوداً متكدراً إبان فترته التكوينية،

---

٩. انظر: ابن حجر، **تهذيب**، م ٩-١٠، ص ٣٥٠ وما بعدها، حيث يذكر قائمة بأولئك الناس الذين قالوا بأنه كان يدعى «باقر العلم». ومن هؤلاء زبير بن بكّار (ت. ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، وهو أحد علماء المدينة وأصبح قاضياً في مكة في ما بعد.

١٠. انظر: عبد الرحمن الحافظ، **حياة الزهري وتبحره في الحديث والسنة**، إدنبرغ ١٩٧٧، ص ٢٦٨-٢٧٠. ويروى أن الزهري أمضى معظم جلساته بصحبة زين العابدين؛ انظر أيضاً: ابن سعد، **طبقات**، م ٥، ص ١٥٨، حيث يذكر أن زين العابدين هو الوحيد الذي كان قادراً على تخليص الزهري من حزنه؛ انظر: ابن حنبل، **المسند**، م ٣، الحديثان ١٨٨٢ و١٨٨٣.

وسرعان ما اكتشف اولئك الذين شغلوا أنفسهم بجمع الأحاديث ورواياتها، أنه كان عليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار الرقابة الشديدة للدولة. يذكر الطبري،[11] على سبيل المثال، أن معاوية الأول كان قد أمر بإدانة علي ومؤيديه وسبِّهم علناً، في الوقت الذي أمر فيه بالإشادة بأمجاد أُسرة عثمان. في مثل هذه الظروف، وحتى تقوُّض السلطة الأموية، لا تكاد تتوفر الإمكانية لأي شخص للتعاطف علناً مع آل بيت علي.

إلا أنه من الواجب التنويه بأن أدب الحديث الموجود لا يعود في قِدَمه تاريخياً إلى زمن الخلافة الأموية على الرغم من أن بعض هذه الأحاديث قد وصل من تلك الحقبة. ويُعَد الكتاب **الموطأ** واحداً من أقدم المؤلفات الموجودة. وعلى الرغم من أن مؤلِّفه مالك بن أنس،[12] وُلد إبان تلك الفترة، إلا أنه أمضى السنوات الخمس والأربعين الأخيرة من حياته، وهي سنوات نشاطه الأدبي، في ظل حكم العباسيين. أما **مسند** أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) فيُعَدُّ استثناءً من ذلك لأنه لم يُهذَّب كي يرضي العباسيين، حيث يضم أحاديث من أصول شامية واضحة موافقة للأمويين، إضافة إلى عدد من المدوَّنات المفصَّلة جداً التي تؤيد أفكار الشيعة، بما في ذلك حديث غدير خم.

من الممكن افتراض أن الاضطرابات السياسية التي تحدث أثناء تغيير السلالات الحاكمة، تشكل عاملاً مؤثراً في تقرير نوع الأحاديث التي يتم تداولها وأسماء من كانوا يروونها. وعلى الرغم من أن عدداً قليلاً من الأحاديث المنسوبة إلى الباقر وردت مروية في الأدب السنّي الموجود، إلا ان ابن حجر (ت. ٨٥٢هـ) يعطي لائحة طويلة لأسماء من أخذ عنهم الباقر أحاديثه، ومن نقلها إليهم.

---

١١. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ١١٢؛ وقد نصّ الزهري بشكل قاطع أن هؤلاء الأمراء أجبروهم على كتابة الحديث.

١٢. كان مالك بن أنس قد بايع، هو ومجموعة أخرى، المنصورَ العباسي، مكرهين. وقد ضُرب بالسياط علناً لتجرئه على القول بأن البيعة تحت الضغط والإكراه غير ملزمة. وكان اهتمامه بجمع الأحاديث من أجل تأثيرها في الفقه، ولا يعد كتابه، **الموطأ**، واحداً من كتب القانون الستة.

واشتملت هذه الأسماء، إلى جانب أسرته، على الصحابة المعاصرين للنبي محمد، كسُمرة بن جندب وجابر بن عبد الله وأبي هريرة وعائشة من بين أسماء أخرى. فإذا ما قارن المرء تواريخ وفياتهم بتاريخ ميلاد الباقر، فإنه سرعان ما يدرك أن أبا هريرة وعائشة قد توفيا قبل ميلاد الباقر بزمن طويل. يضاف إلى ذلك، أن الباقر، كان طفلاً رضيعاً عندما توفي سُمرة وجده لأبيه الحسين، في حين توفي جده لأمه الحسن قبل ولادته بزمن طويل. لهذا السبب، يذكر ابن حجر[١٣] رواية تقول إن أحاديث الباقر المنقولة عن ابن عباس[١٤] وجعفر بن عبد الله وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب فقط هي الأحاديث «المرفوعة»، أي التي يمكن إسنادها إلى النبي مباشرة، في حين يبقى كل ما رواه عن بقية الصحابة (ولو أن اللائحة تتضمن بعضاً من التابعين؛ أي الجيل الأول بعد النبي إضافة إلى تابعي التابعين؛ أي الجيل الثاني بعد البني) ضمن الاحاديث «المرسلة»، أي التي نُقلت عن النبي عن طريق «تابع» فبقيت حلقة وسيطة فيها مفقودة.

وتكشف الأحاديث القليلة للباقر الموجودة في بعض المصادر السُّنيّة، أن الغريب الوحيد الذي روى عنه الباقر وعلى ذمته، إلى جانب الأحاديث المروية عن أفراد أسرته المباشرين، كان جابراً بن عبد الله الأنصاري،[١٥] فهو الصاحب الوحيد للنبي الذي عاش حتى بلغ الباقر سن الرشد. ثمة أمر آخر يمكن استخلاصه من هذه الأحاديث القليلة، يتمثّل في مكانة الباقر الخاصة كمحدّث، إذ تتضمن المصادرُ كلها أسانيد تقف عند الباقر. فمن بين ثمانية أحاديث وردت في **الموطأ**،[١٦] يُنسَب أول اثنين منها إلى الباقر على النحو التالي: عن مالك. . . عن جعفر. . . عن والده (الباقر). بينما تضيف الأحاديث الأربعة الأخرى[١٧] أن

١٣. انظر: ابن حجر، **تهذيب**، م ١١-١٢، ص ٣٦٩، حيث ورد أن وفاته كانت زمن عمر الثاني.

١٤. ابن حنبل، **مسند**، م ٤، الحديث ٢١٥٣.

١٥. ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، م ٥، ص ٩٦؛ الشافعي، **الرسالة**، القاهرة ١٩٣٨، الحديث ١٢٤٥؛ مالك، **موطأ**، م ١، الأحاديث ١٠٧، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١.

١٦. مالك، **موطأ**، م ١، الحديثان ٤٠، ٤٤.

١٧. المصدر نفسه، الأحاديث ١٠٧، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١.

الباقر قد سمعها عن جابر بن عبد الله، ويؤكد آخر حديثين من التي وردت في **الموطأ**،[18] أنه سمعها عن علي بن أبي طالب. ويشير ذلك بوضوح إلى مرجعية الباقر كمحدّث؛ ويعطينا فكرة عن مكانة الأسرة كمصدر للمرجعية، غير أنه من الواجب ذكر أن مالكاً لم يكن محدّثاً، وأن اهتمامه بجمع الأحاديث يكمن أساساً في تأثيرها في الفقه. ومن بين حديثين اثنين نجدهما في **الرسالة**[19] للشافعي، هناك حديث ينتهي عند الباقر بينما يُروى الآخر نقلاً عن جابر. وفي **مسند** ابن حنبل، بعض الأسانيد التي تنتهي عند الباقر،[20] بينما يروي في أحاديث أخرى نقلاً عن والده علي زين العابدين.[21]

وحقيقة أن المصادر السنيّة ضمت في أعمالها أحاديث بأسانيد تتوقف عند الباقر، توحي بأنه قد جرى الأخذ عنه باعتباره مرجعية مباشرة. وهذا يعني إما أن أحاديثه اعتُبرت بمثابة «المرفوعة»، أي يمكن العودة بها إلى النبي، أو أن الباقر كان يتكلم بمرجعية من نفسه باعتباره إماماً. وليس الاحتمال الأخير مستحيلاً إذا ما تذكّرنا آراءه بخصوص الإمامة، لكن إذا ما كان المحدثون السنّة قد ذكروه بهذه الصفة فهذا أمر مشكوك به. فكما هو معلوم،[22] ما إن بدأ أهل المدينة يتهمون الباقر برواية الأحاديث عن النبي، الذي لم يسبق له رؤيته أبداً، حتى تم حشر اسم جابر بن عبد الله بينه وبين اسم النبي بحيث يجعل الحديث أكثر قبولاً.[23] غير أن ذلك لا يعني بالطبع أن الباقر لم يروِ أية أحاديث عن جابر. وما يوحيه ذلك أنه على الرغم من أن الباقر ربما، من وجهة نظر الشيعة، قال أشياء بصفته إماماً، إلا أن رواة الأحاديث من غير الشيعة لم يكونوا ليقبلوا مرجعيته كإمام، ولذلك كان لا بد من استخدام الشيء الرسمي بحشر اسم جابر في بعض الأحاديث.

---

١٨ . مالك، **موطأ**، م ١، الحديث ١٥٨؛ وم ٢ الحديث ١٧.

١٩ . الشافعي، **الرسالة**، الحديثان ١٢٤٥و ١١٨٢.

٢٠ . ابن حنبل، **مسند**، م ٣، الحديث ٢٠٨١؛ م ١، الحديث ٥٧٦.

٢١ . المصدر نفسه، م ٢، الحديثان ٦٠١ و٦٨٨.

٢٢ . انظر: م. كيستر، «جابر بن عبد الله»، في ملحق **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، ص ٢٣١.

٢٣ . كوهلبرغ، «إسناد شيعي غير عادي»، مجلة **الدراسات الشرقية الإسرائيلية**، العدد ٥، ١٩٧٥، ص ١٤٢-١٤٩؛ وكيستر، «جابر بن عبد الله».

رواة الباقر

يورد ابن حجر لائحة طويلة بالذين رووا أحاديث منقولة عن الباقر.[24] وقد حقّق عدد كبير من هؤلاء شهرة عظيمة وشكلوا بدورهم دوائرهم الدراسية الخاصة بهم. وهكذا، راحت أحاديث الباقر تنتقل إلى الأجيال اللاحقة، ليس من خلال ذريته الخاصة وحسب، بل من خلال هؤلاء العلماء أيضاً. ومن هؤلاء، إلى جانب ولده جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، علماء من أمثال أبي إسحق الصابئي، وعمرو بن عبد الله (ت. ١٢٨هـ/ ٧٤٥م)، والعرّاج (توفي بعد ١٤٠هـ/ ٧٥٨م)، والزهري، ومحمد بن مسلم بن شهاب (ت. ١٢٤هـ/ ٧٤٢م)، وعمرو بن دينار (توفي حوالى ١٢٦هـ/ ٧٤٣م-٧٤٤م)، والأوزاعي، وعبد الرحمن بن العَمر (ت. ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، وابن جُريج، وعبد الملك (ت. ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، والأعمش، وسليمان بن مهران (ت. ١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، ومكحول بن راشد (ت. ١١٥هـ/ ٧٣٣م)، ومعمر بن يحيى بن سامسان.

ويبدو أن لائحة ابن حجر لم تكن كاملة لأن الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)[25] يضيف أسماء أخرى مثل ربيعة الراعي (ت. ١٣٦هـ/ ٧٥٤م) ومرّة بن خالد. أما أبو نُعيم الأصفهاني (ت. ١٣٦هـ/ ٧٥٤م)،[26] فيضيف أسماء عطاء بن أبي رباح (ت. ١١٤هـ/ ٧٣٢م)، وجابر الجعفي (ت. ١٢٨هـ/ ٧٤٥م)، وأبان بن تغلب (ت. ١٤١هـ/ ٧٥٩م)، وليث بن أبي سَليم/ سُليم. والحقيقة، أن ابن حجر نفسه يذكر كلمة «وآخرين» عند انتهائه من لائحة أسمائه، الأمر الذي يشير بوضوح إلى أنه لم يتمكن من جمع كل هؤلاء دفعة واحدة. يضاف إلى ذلك، أنه يسمّي، عند ذكره العلماء إفرادياً، المزيد من الناس مثل أبي الجارود زياد بن المنذر، وعبد الله بن أبي بكر بن عَمرو بن حزم، على أنهم رواة أحاديث عن الباقر.

---

٢٤. كوهلبرغ، «إسناد شيعي غير عادي»، مجلة **الدراسات الشرقية الإسرائيلية**، العدد ٥، ١٩٧٥، ص ١٤٢-١٤٩.

٢٥. الذهبي، **تأريخ الإسلام**، م ٤، ص ٢٩٩.

٢٦. أبو نعيم، **حلية**، م ٣، ص ١٨٨.

وتكشف الأسماء الواردة في الأعمال الثلاثة كلها عن بعض العلماء البارزين الذين شكلوا دوائرهم الدراسية الخاصة بهم مثل الزهري، والأوزاعي، وابن جُريج، والأعمش، ومكحول، إضافة إلى آخرين. وحقق الزهري شهرة عظيمة ليس بسبب مساهمته في جمع الأحاديث فحسب،[٢٧] بل لأنه مؤلف أعمال أخرى كثيرة أيضاً مثل **تنزيل القرآن ومنسوخ القرآن** المشهورين. وقد وصل إلينا هذان الكتابان في مخطوطة وحيدة يعود تاريخها إلى ٦٥٣هـ/ ١٢٥٥م.[٢٨] وقام مكحول، الفقيه الشامي الذي روى أحاديث عن الباقر، بجمع الأحاديث النبوية إلى جانب عدد من القرارات الفقهية التي اعتمدت على أحكام للصحابة في كتاب عُرف باسم **كتاب السنن**.[٢٩] أما الأحاديث التي رواها عبد الرحمن بن حُرمُز العرّاج، الذي نقل عن الباقر أيضاً، فقد جمعها أبو الزِّناد (ت. ١٣١هـ/ ٧٤٩م) في كتاب بعنوان **كتاب ما رواه العرّاج**.[٣٠] وكذلك، كان عبد الملك بن عبد العزيز بن جُريج (ت. ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، الذي صنَّف **كتاب السُّنن**،[٣١] ممن نقلوا عن الباقر أيضاً. أما عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي[٣٢] فكان راوية آخر نال تقديراً عالياً. فقد كان من أصول شامية وألّف كتاباً سماه **كتاب السنن في الفقه**،[٣٣] وكان مؤسساً لمدرسة فقهية.

أما روايات الباقر في **تأريخ** الطبري فتكشف عن عدد قليل آخر من رواته مثل إسحق بن عبد الله بن أبي فروة،[٣٤] ومحمد بن إسحق،[٣٥]

---

٢٧. مالك، **موطأ**، م ١، ص ١٠؛ أبو نعيم، **حلية**، م ٣، ص ٣٦٣؛ والحافظ، **حياة الزهري**، ص ٢٣٨.
٢٨. لمزيد من التفاصيل، انظر المصدر السابق.
٢٩. ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٢٧؛ الزركلي، **أعلام**، م ٨، ص ٢١٢.
٣٠. ابن حجر، **تهذيب**، م ٦، ص ١٧٢؛ سمعاني، **أنساب**، ص ١٧٣.
٣١. الذهبي، **تأريخ**، م ٦، ص ٥٥٩؛ ابن حجر، **تهذيب**، م ٦، ص ٤٠٣-٤٠٤.
٣٢. ابن سعد، **طبقات**، م ٧، ص ١٨٥؛ ابن حجر، **تهذيب**، م ٦، ص ٢٣٨-٢٤٢؛ أبو نعيم، **حلية**، م ٦، ص ١٣٥-١٤٩.
٣٣. ابن النديم، **فهرست**، ص ٢٢٧.
٣٤. الطبري، **تأريخ**، م ٢، ص ٤١٠، ٤٨٥؛ م ٥، ص ١٥٣ وما بعدها.
٣٥. المصدر نفسه، م ٢، ص ٤٤٦؛ م ٣، ص ٧٣.

وعمّار الضنّي،[٣٦] وعقبة بن بشير الأسدي.[٣٧]

يجب الانتباه إلى أن عدداً من الأسماء المذكورة في مختلف لوائح الرواة كانوا في الواقع زملاء للباقر أكثر من كونهم رواة له، مع أنهم قد يكونون ممن نقلوا عنه في تلك الأوقات. وعلى سبيل المثال، فإن الزهري وعطاء بن أبي رباح كانا معاصرَين للباقر، ولو ورد اسماهما في لوائح الكتّاب من غير الشيعة ممن نقلوا عنه. ومن الممكن اعتبارهما راويتين لوالد الباقر، علي زين العابدين. فالزهري كان قطعاً، كما بيّنا سابقاً، تلميذاً لزين العابدين، بينما يُعتقد أن عطاء كان تابعاً له.[٣٨] فإذا ما افترضنا أن الرجلين كانا وثيقي الصلة بالباقر، فقد يكون ذلك تفسيراً شيعياً من زمن لاحق. وكان عطاء عالماً ذا سمعة رفيعة، وكانت معرفته بمناسك الحج ـ وهو موضوعٌ كان الباقر نفسه خبيراً فيه ـ قد بلغت حداً جعلت الباقر يقول عنه، كما يُعتقد: «لا أحد أعلم اليوم بمناسك الحج من عطاء بن أبي رباح.»[٣٩]

كان الباقر معاصراً لبعض أكثر العلماء شهرة وتميزاً في الامبراطوية الإسلامية قاطبة. ومع أنه كان بمقدور كل مركز أن يتفاخر بشخصيات عملاقة، كالزهري في المدينة، وعطاء بن أبي رباح في مكة، وابن حماد والشعبي في الكوفة، وابن سيرين وقتادة في البصرة، ومكحول في الشام، إلا أن عدد العلماء في المدينة فاق كثيراً عددهم في المدن الأخرى. لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن أهل المدينة كانوا أفضل من نظرائهم، وإنما يُظهر درجة النشاط الفكري التي سادت في المدينة. وهذا، بدوره، يلقي الضوء على الخلفية التي شبّ الباقر وترعرع فيها، والدوائر التي امتزج بها. أما اتصالاته فلم تقتصر على أهل المدينة وحدها، حيث كان له معارفه وأصحابه ورواته ومريدوه في مكة والكوفة والبصرة أيضاً، إضافة إلى الشام واليمن.

---

٣٦. الطبري، **تأريخ**، م ٥، ص ٣٤٧ وما بعدها و٣٨٩ حيث يروي مقتل الحسين في كربلاء.
٣٧. المصدر نفسه، م ٥، ص ٤٤٨.
٣٨. ابن داود، **كتاب الرجال**، طهران ١٩٢٣، ص ٧٩.
٣٩. ابن سعد، **طبقات**، م ٥، ص ٣٤٤-٣٤٥؛ أبو نعيم، **حلية**، م ٣، ص ٣١١.

كذلك، كان الباقر معاصراً أصغر سناً لبعض من الرجال السبعة للفقه في المدينة: سعيد بن المسُيِّب، وعروة بن الزبير، وأبي بكر بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبه، وخارجة بن زياد بن ثابت، وسليمان بن يسار، وقاسم بن محمد بن أبي بكر الذي كان حما الباقر. كما كان معاصراً أكبر سناً أيضاً لعلماء مثل مالك بن أنس، وابن عُيينة، وابن أبي ليلى، وأبي حنيفة، وسفيان الثوري والأوزاعي. وقد وقف الباقر ندّاً، إن لم يكن متفوقاً، لهؤلاء العلماء البارزين. وطبقاً لبعض العلماء، فإنه لم ينُظَر إليه على أنه واحد من بين علماء متميزين كثيرين من عصره، بل تفوق عليهم جميعاً بدرجة كبيرة.

الدوائر الشيعية

تختلف صورة الباقر عند الشيعة بالكلّية لسببين اثنين: الأول، لأنه كان واحداً من الأئمة؛ والثاني، بسبب الخلاف البنيوي بين الأحاديث السنية والشيعية. فـ«الحديث» الشيعي يختلف بشكل أساسي من جهة مصدر المرجعية في الإسلام في أعقاب وفاة النبي، فالسُّنة ينسبون الدور الأساسي في نقل الأحاديث وروايتها إلى صحابة النبي. ولذلك، يعود «الإسناد» السني، كقاعدة، إلى صحابي ينقل عن النبي. لكن الأحاديث الشيعية تعتمد، بشكل أساسي، تسجيلاً لأقوال صدرت عن النبي أو عن إمام ونُقلت إلى جيل لاحق عبر تابعي كل إمام، وهذا لأن الصحابة مهيَّؤون، من وجهة نظر الشيعة، للتعرض للخطأ، لذلك لا يستطيعون الزعم بامتلاك علم حقيقي بشكل مطلق ولا أحكام صحيحة معصومة. بينما الأئمة، المخوَّلون بالسلطة الدينية النهائية، محصَّنون بصلب طبيعتهم إلهياً عن الإثم والخطأ (أي معصومون). ويجادل أهل الشيعة، فضلاً عن ذلك، بأنه ليس بإمكان الصحابة أن يكونوا رواة موثوقين لأن غالبيتهم، إن لم يكونوا كلهم، قد استكانوا لحكم الخلفاء الثلاثة الأوائل، أو حتى ساندوهم بفعالية.

إن هذا التلخيص الموجز للاختلاف البنيوي بين الحديث الشيعي والآخر السني، سوف يساعدنا في فهم أفضل لصورة الباقر من وجهة نظر شيعته. وبما أن

الأحاديث الشيعية هي أقوال النبي أو الأئمة، وبما أن الشيعة يعتقدون أن النبي والأئمة معصومون، فمن الواضح أن سلطتهم نهائية لا تقبل الشك، حيث إن الباقر واحد من أئمة الشيعة، لذلك فإن سلطته مطلقة لا جدل فيها من وجهة نظر الشيعة. ومع ذلك، لا بد من الأخذ بعين الأعتبار المواقف والنزعات المختلفة التي تعكسها بعض الأعداد الكبيرة للأحاديث الشيعية لمختلف المريدين الذين ينقلون عنه.

تجدر الإشارة هنا إلى استعمال صيغة الأدب الاثني عشري والإسماعيلي، ولو أننا نستخدم مصطلح «شيعي»، لأن المنهج (المقاربة) الزيدي هو أكثر شبهاً بالمنهج (المقاربة) السني. ومع ذلك، فإن ما يوحي بشيء ما هو أن بعض الأحاديث الزيدية عندما تروي عن الباقر، تشير إلى أنه مرجعية مباشرة وتعتبر أحاديثه «مرفوعة»، أي يمكن تتبعها إلى النبي.[٤٠] ويذهب فرع الجارودية من الزيدية، إلى حد الاعتقاد أن كل سليل للنبي، صغيراً كان أم كبيراً، يُعَد كفؤاً في العلم حتى ولو كان الفرد المعني لا يزال في المهد: «العلم ينمو في قلوبهم كما الغيث يجعل الأرض الصالحة تنبت بالعشب.»[٤١] ومن المهم ملاحظة أن لبعض أحاديث الباقر والصادق الموجودة في المصادر السنية، أسانيد تعود إلى آل البيت.

تشير المصادر الشيعية إلى أن الباقر كان الأكثر علماً في زمانه، إضافة إلى كونه الفقيه الأعظم.[٤٢] وقد نقل عنه الفقهاء الآخرون من الخواص (الشيعة) والعوام (غير الشيعة) علم الظاهر الخاص بالحلال والحرام.[٤٣] ويقول القاضي النعمان إنه سُمِّي «باقِر العلم» لأنه كان أول إمام من آل بيت النبي يبقر العلم بقراً.

---

٤٠. انظر: الصفّار، **بصائر الدرجات**، م ٢، ص ٢٩٩؛ م ٤ و٦، ص ٣٠٠، مذكورة في: السيد المرتضى العسكري، **مقدمات مرآة العقول**، م ٢، طهران ١٩٧٧، ص ٥٤-٥٧. الأكثر ترجيحاً أن الباقر غالباً ما تحدث بمرجعية من نفسه كإمام، وكان يفترض أن ما يقوله يمكن إسناده إلى النبي.

٤١. النوبختي، **فرق**، ص ٤٩-٥٠.

٤٢. القاضي النعمان، **مناقب لأهل البيت**، ورقة ٢٩٩ب.

٤٣. القاضي النعمان، **شرح**، م ٣، ص ٢٧٧.

وكان ذلك ممكناً لأن زمانه، طبقاً للنعمان، كان ملائماً نسبياً، ولأن السلالة الحاكمة، الأموية، تبنّت في أواخر حكمها منهجاً أكثر ليونة.

ويقول القاضي النعمان في كتابه **المناقب** إن الباقر نال لقبه لأنه كان أول من بقر العلم وكشفه وصنّفه. وقد قام الرواة المتعلمون من الشيعة، إضافة إلى الذين اختصوا بمسألة السبق في الإسلام من غير الشيعة، والذين تناولوا موضوعات «العلم» و«الحديث»، بأخذ علمهم منه ونقله عنه. كما نظر إليه أولئك العلماء على أنه النموذج ووضعوه في أعلى درجات التقدير. ويجزم القاضي النعمان أن شهرة الباقر كمرجعية موثوقة بلغت حداً جعلت فيه الحديث «المقطوع» يُعَدُّ «موصولاً»، ويُذْكَر على أنه «مرفوع» عندما يكون مروياً عنه.[٤٤]

ويؤكد القاضي النعمان هنا، صورة الباقر بوضوح في العالم الشيعي والمكانة التي حققها خارج جماعته الخاصة. ومما لا شك فيه أنه كان محدثاً بارزاً. وحقيقةُ أن الحديث «المقطوع» كان يُعَدّ «موصولاً» ومسنداً إلى النبي عندما يكون صادراً عنه، تتكلم عن نفسها بقدر ما تتعلق بتقديره وصورته بين الشيعة.[٤٥] وما هو جدير بالملاحظة أيضاً، أن حجة الوداع لم تُروَ بشكل وافٍ، في رأي المؤلف، إلا من قبل الباقر الذي كان قد سأل جابراً بن عبد الله عنها. وقد قام الأخير، وهو الذي كان يُعتقد أنه صاحَبَ النبي، بإخبار الباقر حول أشياء فعلها النبي منذ مغادرته للمدينة إلى حين قضاء الحج.

ويُعتقد أن الباقر قد روى روايات بخصوص مبتدأ التاريخ[٤٦] وقصص الأنبياء.

---

٤٤ . القاضي النعمان، مناقب، ورقة ٢٩٩ب.

٤٥ . تجدر الإشارة إلى أن مرجعيات الحديث من أهل السنة لا تقول بأن الأحاديث المقطوعة المأخوذة عن الباقر تُعتبر موصولة أو مسندة إلى النبي، ولو أننا نعثر على بعض الأحاديث المقتبسة في كتبهم وتنتهي عند الباقر. لكن هذا لا يعني أن ما يقوله القاضي النعمان مشمول هنا. من جهة أخرى، ما دام الباقر نادراً ما يُقتبس في أحاديث أهل السنة، فهذا يعود، من وجهة نظر أهل السنة، إلى أن أسانيده تُعَد ناقصة على الرغم من أنه يعتبر من أهل الثقة كراوية.

٤٦ . يعتمد القاضي النعمان في **شرح**، م ٣، ص ٢٧٧-٢٧٩، رواية هامة حول ما قاله الباقر بخصوص بدايات بيت الكعبة وخلق الناس، إضافة إلى الميثاق القائم بين الله والإنسان.

وكانت أخبار حملات النبي (أي المغازي) قد كُتبت منحولة إليه: «اتبع الناس سنن النبي نقلاً عنه واعتمدوا عليه في ما يتعلق بمناسك الحج التي رووها نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.»[٤٧]

وقام العديد من علماء المسلمين وفقهائهم بنقل معالم الدين الرئيسية عن الباقر وبسند منه، بل أصبح في الحقيقة محكّاً للعلم حتى ضمن أسرته الخاصة، لأنه سبقهم جميعهم بفضله البارز في العلم التقليدي، وبزهده وصفاته القيادية.[٤٨] وطبقت شهرته الآفاق لدرجة أن الأمثال قيلت فيه ونُظمت الأشعار في وصفه. فالشاعر القرظي، على سبيل المثال، قال فيه مادحاً:

يا باقرَ العلمِ لأهل التقى وخيرَ من أبى على الاجيل[٤٩]

وكان مالك بن أعين الجهني أكثر كرماً حين قال:

إذا طلبَ الناسُ علمَ القرآن كانت قريشُ عليه كيالا
وإن قيل هذا ابن بنت الرسول رأيت لذلك فرعاً طوالا
نجوم تهلل للمدلجيـ ـن جبال تورّث علماً جبالا[٥٠]

إن الأحاديث الواردة إلينا عن الباقر في المصادر الشيعية من المذاهب الثلاثة كلها، الزيدي والاثني عشري والإسماعيلي،[٥١] تغطي نطاقاً واسعاً جداً من مشكلات العالم المادي إلى مسائل تتعلق بالحياة الروحانية. وقد أثّرت هذه

---

٤٧. القاضي النعمان، **شرح**، م ٣، وينطبق هذا الرأي مع ما ورد عند المفيد في: **الإرشاد**.

٤٨. المفيد، **الإرشاد**، تر. هوارد، ص ٣٩٦؛ انظر أيضاً: ابن شهراشوب، **مناقب**، مذكور في: العاملي، **أعيان الشيعة**، م ٤، ص ٣ وما بعدها، حيث يذكر القول بأن «لا أحد من بين أبناء الحسن والحسين سيكون عالماً بمستوى الباقر نفسه في علوم التفسير والكلام والفتيا والأحكام والحلال والحرام».

٤٩. القاضي النعمان، **شرح**، م ٣، ص ٢٨٢؛ **مناقب**، ورقة ٣٠٠.

٥٠. القاضي النعمان، **مناقب**، ورقة ٣٠٠.

٥١. المرادي، **أمالي أحمد بن عيسى** (زيدي)؛ الكليني، **الكافي**، م ١و٢، مواضع كثيرة (اثنا عشري)؛ القاضي النعمان، **دعائم الإسلام وما وجد من كتاب الإيضاح**، مواضع كثيرة (إسماعيلي).

الأقوال، بسبب من طبيعتها ومحتواها، في كل فرع من فروع العلم الشيعي تقريباً.

فأحاديث الباقر، إضافة إلى أحاديث ولده وخليفته، الصادق، تشكل العمود الفقري للفقه الشيعي. ولولاهما لما كان علم الكلام الشيعي قابلاً للتفسير أو الاستيعاب والفهم. وقد انتقلت أحاديثه إلى الأجيال التالية من خلال الصادق وأبنائه وأقربائه الآخرين، إضافة إلى أقرانه ومريديه الذين بلغوا عدداً لا يحصى وفقاً لما يمكن جمعه من المصادر الشيعية الموجودة.[٥٢]

صحابة الباقر من أهل الشيعة

نتقصّى، في هذا القسم، آراء الأشخاص الذين يُعتَبرون من الأصحاب المقرَّبين للباقر. لا يمكن أخذ كل القصص الواردة في المصادر الموجودة من حيث قيمتها الظاهرية، إلا أنه من المفيد النظر في بعض القصص أو النوادر التي تساعد في رسم صورة لأفراد معينين قد يكونون على علاقة حميمة مع الباقر. وتبدو هذه المهمة صعبة ليس لأن الدوائر الشيعية كانت مضطرة إلى العمل سرّاً، وفي الخفاء، بل لأنه وُجدت عدة تنظيمات شيعية متنافسة. ومما زاد الأمر صعوبة، أن أناساً كثيرين رووا الحديث عن الباقر لأنه عَلَمٌ في الحديث. وهم ليسوا من أتباعه، ومع ذلك تذكرهم بعض المصادر على أنهم من أصحاب الباقر. فليس من السهل تقرير وتحديد من كانوا مجرد رواة له ومن كانوا من أتباعه المخلصين. يضاف إلى ذلك وجود بعض من تعاطَفَ مع قضية العلويين، إلا أنهم لم يكونوا شيعة بالضرورة.

كان الباقر من سكان المدينة، وقد كان له عدد قليل من الأتباع هناك كما في مكة والبصرة والشام، إلا أن المصادر تشير إلى أن جُلَّ تابعيه كانوا من أهل الكوفة. وللإيجاز، لن نتطرق إلا إلى ذكر الأتباع الذين حققوا شهرة وشاركوا بطريقة ما بتعزيز مقام الباقر ودعمه.

---

٥٢. البارقي، **كتاب الرجال**، ص ٩-١٦؛ ابن داوود، **كتاب الرجال**، مواضع كثيرة؛ الكشي، **رجال**، مواضع كثيرة؛ الطوسي، **كتاب الرجال**، مواضع كثيرة.

الكوفة

كان عبد الله جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي (ت. ١٢٨هـ/ ٧٤٥م-٧٤٦م)، الممثل الرئيسي للإمام الباقر في الكوفة.[٥٣] وتختلف الآراء بخصوص أهليته كمحدّث إلى حد كبير، لكن بعض المرجعيات، ومن بينها سفيان الثوري،[٥٤] تجزم أنه كان صادقاً ونال صفة «الثقة» كمحدّث، وأن من نقل عنه، مثل عمرو بن شمير الجعفي،[٥٥] ومفضل بن صالح الأسدي،[٥٦] ومنخل بن جميل الأسدي (بياع الجواري)[٥٧] كذابون، وهم الذين أدخلوا الأحاديث المدلسة. ومهما كانت منزلته كمحدّث خارج الدائرة الشيعية، فلا يكاد أحد يشك بأنه كان شخصية فذة بين المحدثين الشيعة واعتُبر تابعاً متحمساً للباقر.

امتدح جابر فضائل أهل البيت، ويمكننا التأكد من إخلاصه للباقر من الطريقة التي كان يخاطبه بها كـ«وصي الأوصياء ووارث علم الأنبياء.»[٥٨] وزعم أنه شهد معجزات الإمام، ويُعتقد أنه جرى الاعتراف به «باباً» للباقر،[٥٩] الذي قيل إنه نسب سبعين حديثاً سرياً.[٦٠] كما يُعتقد أن جابراً اعترف أمام الباقر بأن الأسرار التي

٥٣. السمعاني، عبد الكريم بن محمد، **كتاب الأنساب**، ليدن ١٩١٢، ص ١١٣؛ الكشي، **رجال**، ص ١٩١ وما بعدها؛ النجاشي، **كتاب الرجال**، طهران، من دون تاريخ نشر، ص ٩٣-٩٤.

٥٤. الكشي، **رجال**، ص ١٢٩؛ الذهبي، **ميزان الاعتدال**؛ يسميه السمعاني الكذاب ويظن النجاشي أنه ضعيف.

٥٥. الحائري، محمد بن إسماعيل، **منتهى المقال**، طهران ١٨٨٤، ص ٢٣٠؛ التفريشي، نقد الرجال، ورقة ١٤٧ب، مذكورة عند رجكوفسكي، «الشيعة المبكرة في العراق». ولمزيد من التفاصيل انظر: مادلونغ، «جابر الجعفي»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، الملحق، ص ٢٣٢-٢٣٣؛ وما كتبه هاينز هالم حول المفضل والغلاة في مجلة *Der Islam*، العدد ٥٨، ١٩٨١، ص ٢٩ وما بعدها.

٥٦. الحائري، **منتهى المقال**، ص ٣٠٧-٣٠٨.

٥٧. اتُهم بالتطرف وعُدّ محدثاً ضعيفاً. انظر الحائري، **منتهى المقال**، ص ٣١١؛ النجاشي، **رجال**، ص ٢٩٨.

٥٨. الكشي، **رجال**، ص ١٢٦-١٢٧.

٥٩. المصدر نفسه، ص ١٢٩-١٣٠؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، م ١١، ص ٩٨.

٦٠. المجلسي، **بحار الأنوار**، م ١١، ص ٩٨. ويرى حديث آخر أنه زعم أنه كان يعرف ٥٠٠٠٠ أو حتى ٧٠٠٠٠ حديث التي لا ينسبها إلى أحد، انظر: الكشي، **رجال**، ص ١٢٨؛ ابن حجر، **تهذيب**، م ٢، ص ٤٩؛ الذهبي، **ميزان**، م ١، ص ١٥٥.

أسرها الإمام إليه في أوقات متباعدة، أثارته لدرجة أنه شعر بأن شيئاً يشبه الجنون سيطر عليه.

ويُروى أن الباقر قال له: «عندما تشعر بهذه الحال، اذهب إلى الصحراء، واحفر حفرة وضع رأسك فيها.»[٦١] وكان البعض إما لا يحتمل الأحاديث المروية من قبل جابر، أو اعتبره مجرد رجل مجنون. وقد أنقذته سمعة الجنون هذه في يوم من الأيام من مشكلة خطيرة عندما أمر الخليفة هشام بإرساله إلى دمشق للتحقيق معه حول أنشطته، وشهد الناس أمام الأمير بأنه مجنون.[٦٢] وبرغم هذه التأكيدات، فإن الشيعة لا ينكرونه كواحد من الغلاة،[٦٣] ربما لأنه بقي مخلصاً للإمام في نزاعه مع المغيرة بن سعيد العجلي، وقد شتمه ولعنه.[٦٤]

وجرى اقتباس جابر باعتباره راوية لبعض الأحاديث الواردة في **أمّ الكتاب** الذي اشتهر بأنه تضمن أجوبة الباقر على أسئلة متنوعة طرحها عليه أتباعه.[(٦٥)] وكذلك، فإن جابراً هو الراوية الرئيسي للباقر في **رسالة الجعفي** التي يعتقد أنها تضمنت آراء جابر بخصوص العقائد الإسماعيلية.[٦٦] إلا أنه من الصعوبة بمكان تحديد ما إذا كان جابر قد روى فعلاً كل الأحاديث المنسوبة إليه عن الباقر، أم أن بعضها أو الكثير منها دُلِّس في ما بعد ونُسِب إليه.[٦٧]

---

٦١. الكشي، **رجال**، ص ١٢٨.

٦٢. الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٢٥١؛ الكشي، **رجال**، ص ١٢٨.

٦٣. ابن قتيبة، **معارف**، ص ٢٦٧. ويسميه ابن قتيبة الغالي، بينما يسميه ابن حجر الصابئي. انظر: ابن حجر، **تهذيب**، م ٢، ص ٥٠.

٦٤. الكشي، **رجال**، ص ١٢٦-١٢٧؛ الحائري، **منتهى**، ص ٧٣؛ ومقالة مادلونغ «جابر الجعفي» حيث يناقش أنه ربما كانت هناك علاقة ما بين المغيرة وبينه ما دام جابر أصبح، طبقاً لكتّاب الفرق من أهل السنة، زعيماً لأتباع المغيرة من الشيعة المتطرفين بعد مقتل الأخير سنة ١١٩هـ/٧٣٧م على يد خالد القسري، والي الكوفة.

٦٥. انظر: إيفانوف، «أم الكتاب»، مجلة *REI*، العدد ٦، ١٩٣٢، ص ٤١٩-٤٨٢؛ وما كتبه في مجلة *Der Islam*، العدد ٢٣، ١٩٣٦، واستخدم بيوفيليبياني رونكوني الطبعة أعلاه في مقالته حول كوزمولوجية إسماعيلية آسيا الوسطى في: **مساهمات إسماعيلية في الثقافة الإسلامية**، تح. سيد حسين نصر، طهران ١٩٧٧، ص ١٠١-١٢٠.

٦٦. انظر مقالة سالسبري حول هذه الرسالة في مجلة *JAOS*، العدد ٣، ١٨٥٣، ص ١٠٧-١٩٣.

٦٧. ابن داود، **كتاب الرجال**، ص ٢-٩؛ الكشي، **رجال**، ص ٤١٩ وما بعدها.

ويُعَد أبان بن تغلب (ت. ١٤١هـ/٧٥٨م) معاصراً آخر للباقر. وهو محدّث فقيه بارز وهام في عصره. ومع أنه صحب زين العابدين سابقاً، إلا أنه عاش فترة طويلة مكّنته من رواية الأحاديث حتى عن ابن الباقر، الصادق. ويُروى أن الصادق قال لأبان:

> اقعدْ في مسجد الكوفة واقضِ بين الناس، فإنني أحب أن أرى بين شيعتي رجالاً مثلك.[٦٨]

كانت سمعة أبان العلمية رفيعة، وقد بلغت في زمن إمامة الصادق درجة جعلت الناس يفسحون له الطريق كلما زار المدينة، ويسمحون له باستخدام العمود الذي اعتاد النبي إسناد ظهره إليه في المسجد.

وسرعان ما تمكن الباقر من اجتذاب ثلاثة من تلاميذ الحكم بن عتيبة ـ أبي الحسن بن أعيان بن سنُسن، وحُمران، وحمزة بن محمد بن عبد الله الطيار ـ انشقوا عنه وانضموا إلى جماعة الباقر.[٦٩] أما الأكثر شهرة بين الثلاثة فهو أبو الحسن بن أعيان بن سنُسن، المعروف باسم الزرارة. وقد كان حُمران أول من انشق عن الحكم بن عتيبة، وكان صديقاً حميماً لزين العابدين ثم أصبح تابعاً شديد الالتزام بالباقر.[٧٠] ويُعتقد أن حمزة قد تردد بين عدّة مدّعين قبل أن يختار اتّباع الباقر.[٧١]

يُعتبر انضمام زرارة إلى جماعة الباقر أمراً هاماً، لأنه لم يُنظر إليه كمحدث بارز فقط، بل كعالم دين مشهور أيضاً ممن كانت له دائرة واسعة من المريدين في الكوفة.[٧٢] وتشير المصادر إلى أن زرارة لعب دوراً هاماً في تطور الفكر الشيعي

---

٦٨. ابن داود، **كتاب الرجال**، ص ١٠؛ ويروي الكشي أن الصادق هو من قال ذلك لأبان.
٦٩. الحائري، **منتهى**، ص ١٢٠.
٧٠. الكشي، **رجال**، ص ١٦١، ١٦٧ وما بعدها.
٧١. المصدر نفسه، ص ٢٧٦، ٣٤٧ وما بعدها؛ ابن داود، **كتاب الرجال**، ص ١٣٥، حيث يقول إن الشيخ الطوسي قد أخطأ في لقب حمزة، الطيار، على أنه لوالده، لأنه يقول هو حمزة بن الطيار. ولا بد من أن ذلك يعود إلى أنه ورد اسمه في **كتاب الرجال** على أنه حمزة بن محمد بن عبد الله الطيار.
٧٢. الكشي، **رجال**، ص ١٣٣-١٦١، حيث يعطي تفاصيل حول زرارة ودائرته.

لأنه من أكثر المرجعيات التي تكرر الأخذ عنها في كتب الشيعة الرئيسية، سواء الاثني عشرية أم الإسماعيلية.[٧٣] وعاش زرارة بعد الباقر، وأصبح واحداً من أقرب المريدين للصادق. ويظهر أن الصادق قد أنكره في ما بعد، لكن الكشي يخبرنا أن الصادق قد تصرف بهذه الطريقة، لإنقاذ زرارة، تماماً كما تصرف النبي الخضر الذي أغرق سفينة كي ينقذها من أن يأخذها ملك طاغية.

برزت شخصية أخرى لامعة في الكوفة، غير زرارة، هي محمد بن مسلم بن رياح الطائفي.[٧٤] كان مولى لثقيف، وعمل طحّاناً، واشتهر باسم «الأعور». وقد نال احتراماً شديداً في دوائر الكوفة الفقهية وعاصر عدداً من الفقهاء المشهورين من أمثال ابن أبي ليلى، وأبي حنيفة، وشريك العادي. وفي حين اشتهر زرارة بأنه كان محدثاً وعالم دين له تأملاته، إلا أن محمداً بن مسلم، المتوفَّى سنة١٥٠هـ/ ٧٦٧م-٧٦٨م، لم يمتلك معرفة صحيحة بالأحاديث فحسب، بل خبرة بالفقه أيضاً، وقد اشتهر بقراراته السريعة، كما اشتهر بالزهد أيضاً.[٧٥]

وكان أبو القاسم بُرَيد بن معاوية العجلي، العربي الأصل والمتوفَّى سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م-٧٦٨م، معاصراً آخر للباقر،[٧٦] ثم للصادق. اشتهر بُريد كفقيه معروف وكانت له مكانة خاصة عند كلا الإمامين، الباقر والصادق. ويُروى أن الباقر قال إنه يستحق الجنة (كما فعل مع الليث البختاري المرادي ومحمد بن مسلم وزرارة). وأصبح بُريد في ما بعد إحدى المرجعيات الرئيسية في الفقه الشيعي.

كذلك، كان أبو بصير ليث البختاري المرادي، أحد موالي بني أسد، تابعاً آخر للباقر ثم للصادق في ما بعد، وهو الذي حقق شهرة عظيمة كفقيه ومحدّث شيعي. ويعتقد أن الصادق قال عن المرادي وبُريد وزرارة ومحمد بن مسلم، إنهم كانوا «أوتاد خيمة العالم،» ولولاهم لكانت الأحاديث النبوية قد ضاعت. وأضاف

---

٧٣. الكليني، **الكافي**، م ١و٢، إضافة إلى كتب حديث أخرى.
٧٤. الكشي، **رجال**، ص ١٦٩، ٢٣٨.
٧٥. ماسينيون، **معجم**، ص ١٤٧ مذكورة في: رجكوفسكي، «الشيعة المبكرة في العراق».
٧٦. ابن داود، **كتاب الرجال**، ص ٦٥؛ الكشي، **رجال**، ص ١٥٥.

أنهم كانوا «الأسرع جرياً والأقرب صحبة» للإمام.[٧٧]

وكان أبو خالد الكابولي كنكر[٧٨] وأبو حمزة الثُّمالي،[٧٩] وهما مريدان لزين العابدين سابقاً، من بين أتباع الباقر أيضاً. وطبقاً لابن داود، كان أبو حمزة راوية موثوقاً ويُعتقد أنه كتب كتاباً.[٨٠] ويُعزى الكثير من الأحاديث، ولا سيما تلك التي تتصل بالمعجزات، إليه.[٨١] أما أبو القاسم الفضيل بن ياسر الهندي،[٨٢] فكان من المقربين الآخرين عند الباقر أولاً، ثم عند الصادق الذي يُعتقد أنه قال فيه ما قاله النبي في سلمان الفارسي: «الفضيل منا أهل البيت.»

واحتل الكميت بن زيد مكانة فريدة بين تابعي الباقر. كان شاعراً ذائع الصيت في زمانه. وعلى الرغم من كونه شيعياً مخلصاً إلا أنه كان صديقاً للطرّماح، أحد الخوارج الصفرية وشاعر قبيلة طيء.[٨٣] لعب الكميت دوراً هاماً، إذ كانت أشعاره، **الهاشميات**، المكرّسة لمدح أهل البيت، تلقى قبولاً عند الجمهور عموماً.[٨٤] ولم يؤثر امتداحه مجدَ بني أمية في إحدى المناسبات، في موقفه من بني هاشم، فقد فعل ذلك من أجل إرضاء الخليفة هشام بن عبد الملك الذي أُبلغ عن موقفه من قبل والي العراق، يوسف بن عمر.[٨٥] أما الكميت فكان مع بني هاشم في قلبه، فهو يعتبر سلطة بني أمية غير شرعية،[٨٦] بينما تقوم مزاعم بني

---

٧٧. الكشي، **رجال**، ص ١١٣؛ والحائري، **منتهى**، ص ٢٤٩-٢٥٠.
٧٨. البارقي، **رجال**، ص ٩، وقد انضم أبو خالد الكابولي إلى الزيدية في ما بعد.
٧٩. البارقي، **رجال**؛ انظر ايضاً: ابن داود، **كتاب الرجال**، ص ٧٧؛ الكشي، **رجال**، ص ٢٠١ وما بعدها. واسم الثمالي الفعلي هو ثابت بن دينار.
٨٠. ابن داود، **كتاب الرجال**، ص ٧٧ مقتبساً من: **الفهرست**، ص ١٢٧.
٨١. الكشي، **رجال**، ص ٢٠١ وما بعدها.
٨٢. المصدر نفسه، ص ٢١٣ وما بعدها. كان عربياً من البصرة. انظر: البارقي، **رجال**، ص ١١.
٨٣. الأصفهاني، **الأغاني**، م ١٦، ص ٣٣٠ وما بعدها؛ الجاحظ، **البيان**، م ١، ص ٤٦.
٨٤. لا يذهب الكميت خارج حدود «التشيُّع الحسن» خلافاً للسيد الحميري الذي أثار حفيظة الكثير من الناس بذمّه شخصَي أول خليفتين. انظر: الأصفهاني، **الأغاني**، م ٧، ص ٤١، مقتبسة عن أرندونك، *Les Débuts*، ص ١٥، حاشية ٢.
٨٥. الأصفهاني، **الأغاني**، م ١٦، ص ٣٣٣.
٨٦. الكميت، **هاشميات**، القصيدة الثانية، الأبيات ٢٨، ٣١، ٣٧ وما بعدها.

هاشم على كونهم «ورثة»[87] على ما ورد في القرآن.[88] ولا تزال أعمال الكميت باقية كواحد من أقدم الدلائل على عقيدة الإمامة.

ويُعَد أبو جعفر محمد بن علي بن نعمان الأحول شخصية لامعة أخرى من شخصيات الكوفة. فقد كان من الأولياء الأكثر إخلاصاً للباقر، ودافع عنه ضد الزيديين، واستمر بالتزامه في ما بعد بجعفر الصادق، وكّرس نفسه لدراسة العلوم الدينية. وقد عُرف بأجوبته الدقيقة والمثيرة في المناظرات مع أعدائه. ويروى أنه دخل في مناقشات حادة مع العالم المشهور أبي حنيفة، ودافع عن حق الإمام واعتقد بالطاعة التامة للإمام الذي يمتلك العلم الأعلى الضروري لهداية البشر إلى السعادة النهائية. وتقول المصادر إنه كتب عدداً من الكتب، منها **كتاب الإمامة** و**كتاب الردّ على المعتزلة في إمامة المفضول**.[89]

البصرة

من المفترض أن البصرة كانت غير شيعية عموماً، لكن يُعتقد أنه كان للباقر فيها عدد قليل من الأتباع أيضاً، وكان محمد بن مروان البصري واحداً منهم. كان كوفيَّ المولد، إلا أنه عاش في البصرة. وبرأي الكشي، فقد كان من ذرية أبي الأسود الدؤلي،[90] ومن بين الأتباع البصريين البارزين للباقر. كما هناك إسماعيل بن الفضل الهاشمي،[91] من ذرية عبد المطلب ومن الرواة الموثوقين. ومن هؤلاء أيضاً مالك بن أعيان الجهني[92] الذي يجب ألاّ نخلط، بسبب من اسمه، بينه وبين مالك بن أعيان، شقيق زرارة. وقد عاش الجهني إلى ما بعد وفاة إمامة الباقر، وتوفي زمن الصادق.

---

٨٧. الكميت، **هاشميات**، القصيدة الثانية، البيت ٣٨ وما بعده.

٨٨. المصدر نفسه، البيت ٢٩ مقتبساً الآيات القرآنية ٤٠-٤٦ من سورة حام، كما يقتبس الآيات ٤٢:٢٢؛ ٣٣:٣٣؛ ١٧:٢٨؛ و٤٢:٨.

٨٩. الكشي، **رجال**، ص ١٨٥ وما بعدها؛ النجاشي، **رجال**، ص ٢٢٨؛ ابن النديم، **فهرست**، ص ١٧٦.

٩٠. الكشي، **رجال**، ص ٢١٤؛ الحائري، **منتهى**، ص ٢٣٩.

٩١. ابن داود، **كتاب الرجال**، ص ٥٨؛ الكشي، **رجال**، ص ١٤٣.

٩٢. الكشي، **رجال**، ٢١٤؛ الحائري، **منتهى**، ص ٢٩٣.

مكة

تكونت مجموعة الباقر في مكة من عدد قليل جداً من أعيان المدينة. أما الأكثر أهمية بين الفقهاء هناك، فهو معروف بن خرّ أبوذ، أحد موالي قريش. غير أن شهرته كمحدّث لا يمكن مقارنتها بشهرة زرارة، بل كان يُعَد ضعيفاً في بعض الأحيان. ويبدو، طبقاً للكشي، أنه كان من أتباع مذهب شيعي معتدل.[٩٣]

ومن الشخصيات الرئيسية الأخرى في مكة، ميمون بن الأسود القدّاح، المكي، أحد موالي بني مخزوم.[٩٤] وقد قامت مصادر غير شيعية لاحقة بوضع كل أشكال الخرافات والأساطير، ونسبتها إلى ميمون وولده عبد الله. وكان ابن رزام أول من لفّق رسالة جدلية مقدِّماً نسخة من الجدل الفاطمي معادية للإسماعيليين. ومع أن هذا العمل قد فُقد، إلا أنه استُخدم بشكل مكثف من قِبَل أخي محسن (ت. حوالى ٣٧٥هـ/ ٩٨٧م-٩٨٨م) من أجل الحطّ من سمعة مجمل الحركة الإسماعيلية، إضافة إلى أنه أصبح أساساً لمعظم الكتابات السنية اللاحقة حول الموضوع. غير أنه جرى توضيح هذا المفهوم المغلوط لأصول الإسماعيلية من خلال البحث المضني الذي قام به إيفانوف، وأوضح أن قصة ابن القدّاح، المؤسِّس المزعوم للحركة الإسماعيلية، «ليست سوى أسطورة تعليلية» جرى اختراعها مصادفة، ثم حُرِّفت تدريجياً وطُوِّرت أثناء تناقلها شفوياً وكتابةً في آن معاً.[٩٥]

كان ميمون القداح، طبقاً لإيفانوف، أحد سكان مكة المتنفذين وخادماً مخلصاً للإمام محمد الباقر وولده جعفر. ومن الممكن جداً، برأي إيفانوف، أن ميموناً كان تاجراً بشكل ما، إضافة إلى كونه مسؤولاً عن أملاك الإمام في مكة على ما يبدو. ولا يبدو أن ميموناً كان مثقفاً، إلا أنه تمتع بشخصية مؤثرة، وكان له العديد من الأبناء، ومنهم عبد الله الذي اشتهر بأنه الجد المزعوم للأئمة

---

٩٣. الكشي، **رجال**، ص ٢١١، ٢٣٨ ؛ الحائري، **منتهى**، ص ٣٠٤-٣٠٥.

٩٤. البارقي، **رجال**، ص ١٥.

٩٥. إيفانوف، **مؤسس الإسماعيلية المزعوم**، بومباي ١٩٤٦ ؛ وانظر كتابه، **قيام الفاطميين**، لندن ١٩٤٢، ص ١٢٧-١٥٦.

الإسماعيليين. وقد أتيحت له، بحكم موقعه في خدمة الأئمة، فرصة التعلم منهم بشكل مباشر. ومن الممكن جداً أنه دوَّن ما سمعه، مع أنه يبدو أنه كان لديه وقت قليل يخصصه لدراسة الأحاديث بطريقة مناسبة. يضاف إلى ذلك، أنه قيَّد نفسه بالأحاديث المنقولة عن الصادق. ولا يبدو أنه كان على اتصال مع موسى الكاظم، الأخ الأصغر غير الشقيق لإسماعيل، حيث لم يجر نقل أحاديث عنه منسوبة إلى موسى الكاظم. ومن الممكن، من جهة أخرى، أن يكون قد دوَّن بعض الأحاديث إلا أنها فُقدت.

وهناك من أتباع الباقر البارزين أيضاً، محمد بن إسماعيل بن بزيع وأفراد آخرون من أسرة بزيع،[٩٦] أبو هارون المكفوف،[٩٧] وعقبة بن بشير الأسدي، وأسلم المكي، المولى السابق لابن الحنيفة، وناجية بن أبي معاذ بن مسلم النحوي.[٩٨] إلا أنه لا بد من إظهار أنه ليس في الإمكان تحديد المكان الذي عاش فيه هؤلاء. كما أن هناك عدداً من أتباع الباقر، من أمثال أبي الجارود وزياد بن منذر وفضيل بن رسّان وأبي خالد الواسطي، تركوا مجموعته وانضموا إلى الحركة الزيدية،[٩٩] في حين قام آخرون، مثل قيس بن ربيع وأصحابه، بمفارقة الباقر بدعوى أنه أعطى جوابين مختلفين لسؤال واحد، وفي مناسبتين مختلفتين.[١٠٠] ويُروى أن مجموعة أخرى، منها مغيرة بن سعيد العجلي وبيان بن سمعان وأبو منصور العجلي، أنكرها الباقر على أساس من آرائها المتطرفة.

وهناك الكثير من الأقران الآخرين للباقر ممن ورد ذكرهم في المصادر الشيعية، لكن ليس من السهل دائماً تحديد الأماكن التي عاش فيها هؤلاء الناس، ولا ما إذا كانوا ملتزمين بالباقر بشكل صريح وحميمي.

---

٩٦. النجاشي، **رجال**، ص ٢٣٣؛ الحائري، **منتهى**، ص ٢٦٣.

٩٧. الكشي، **رجال**، ص ١٤٤-١٤٥؛ الحائري، **منتهى**، ص ٣٥٣؛ البارقي، **كتاب الرجال**، ص ١٤.

٩٨. ابن داود، **رجال**، ص ١٣.

٩٩. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٤ وما بعدها.

١٠٠. النوبختي، **فرق**، ص ٥٢-٥٥.

يقودنا هذا البحث إلى رسم صورة لدائرة من الأتباع أكثر اتساعاً وعلماً. وتوفر لنا المصادر إشارة بخصوص التنظيم الذي كان لشيعة الباقر في ذلك الوقت، تُظهر بوضوح وجود نظام أوّلي مكّن الباقر من الاتصال بشيعته واتصالهم معه. لكن الصعوبة تكمن في أن التنظيم الشيعي كان سرّياً على العموم، وكذلك في عدم وجود تنظيم واحد، بل العديد من التنظيمات المتنافسة. يضاف إلى ذلك، أن أناساً كثيرين ممن رووا الأحاديث عن الباقر، لم يكونوا من أتباعه حتماً، بل إن بعض المصادر ذكرتهم على أنهم من بين صحبته. وكان الكثير منهم من المتعاطفين مع قضية العلويين إلا أنهم لو يكونوا شيعة بالضرورة. ولذلك، غالباً ما يبدو الأمر صعباً للتمييز بين أولئك الذين كانوا مجرد رواة للباقر، وأولئك الذين كانوا أتباعاً حقيقيين له.

الفصل السادس

مساهمة الباقر في الفقه الشيعي

تنبع آراء الباقر الفقهيه مباشرة من نظرية العلم، أو الإبستمولوجيا، التي تبنّاها. وبما أنه كان يعتقد أن الإمام قد وُهبَ علماً بالوراثة جعله المصدر النهائي للمعرفة، فقد اعتقد هو وأتباعه أن «العلم الحقيقي» كان مقتصراً على إمام من أهل بيت النبي. ولذلك، لا تصلح أعراف الأمة، ككل، مصدراً صحيحاً للتشريع. بل إن الأحاديث المنقولة عن الإمام، أو عن النبي بشهادة الأئمة، هي وحدها النافذة. إن موقف مدرسة الباقر هذا تجاه الجماعة الأولى من صحابة النبي، كان سيؤدي إلى تغيير النموذج الشرعي للشيعة في السنين التي ستعقب ذلك. فقد انبثق أساس التشريع عند الشيعة وعلم كلامهم عن المنظور الذي تبنّاه الباقر وتُرك ليتطور داخل أنصاره.[1]

تأرجحت العوامل الرئيسية المحدِّدة للاختلافات ما بين المجموعات المتنوعة إبّان تلك الفترة، بين موقف سلبي أو إيجابي تجاه أول خليفتين، وموقف فظ أو ليِّن تجاه عثمان. ويبدو أن سبب تأسيس مذهب أهل البيت يرتبط كثيراً بهذه المواقف بقدر ارتباطه بمجال الممارسة الدينية. فقد انغمس المحدثون آنذاك، ببناء أنظمة وأطر عمل يمكن أن تجد حياةُ التقوى ضمنها تعبيراً لها. فكانت هناك بالنتيجة، آراء ونقاشات متضاربة حول نقاط تشريعية داخل الصياغة المبكرة لتلك المنظورات الفقهية التكوينية. ومما تجدر ملاحظته، أن التشريع في الإسلام

---

١. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٤.

لا يتكون من نظام تشريعي مناسب فحسب، بل من مراسيم تتحكم بالعبادة والطقوس. فهو، بهذا الشكل، عبارة عن مجموعة شاملة من الأوامر والنواهي الدينية.

وسط هذه النقاشات الجدلية لذلك العدد الكبير من علماء الشرع، أصبح من الأهمية البالغة بالنسبة إلى أتباع الإمام، تلقّي الهداية الصحيحة. وأدت الحالة التي وجد فيها علي بن الحسين زين العابدين نفسه بعد كربلاء، إلى تجنبه النشاطَ السياسي. وتذكر بعض المصادر أنه كان واحداً من أكثر فقهاء ذلك العصر بروزاً وشهرة، حيث حظي بتقدير كبير وزاره كبار فقهاء المدينة وعلمائها، وعلماء مناطق أخرى مشهورون.[٢] أما زمن الباقر فكان، من جهة أخرى، أكثر ملاءمة وعطاءً لمهمته في تعليم الفقه لأتباعه بطريقة منظّمة. وظهرت المرجعيات الحاكمة أقل عداءً للنشاطات الدينية ما دام المشاركون فيها لا يتعدون إلى المجال السياسي.

وتدوّن المصادر الشيعية الملاحظة التالية لجعفر الصادق حول هذا الشأن:

> كان الشيعة قبل أبي جعفر، لا يعرفون مناسك حجهم وصلاتهم وحرامهم، حتى كان أبو جعفر، ففتح لهم وبيّن لهم مناسك حجهم وصلاتهم وحرامهم، حتى صار الناس يحتاجون إليهم (الشيعة) بعدما كانوا يحتاجون إلى الناس.[٣]

إن هذه المقولة تصريح واضح حول مساهمة الباقر في الحقل الفقهي. فالشيعة كانوا، حتى ذلك الوقت، في وضع مستغرَب، ليس بخصوص شعائر

---

٢. الطبري، **تأريخ**، م ٧، ص ٤٩٦؛ انظر أيضاً: ابن سعد، **طبقات**، م ٥، ص ١٥٦-١٦٤؛ ويذكر مسلم بن الحجاج في كتابه: **رجال عمرو بن الزبير** أن اسم علي بن الحسين ورد كواحد ممن علّموا دروساً خاصة في البيت. والزهري واحد ممن حضروا دروسه، انظر الورقة ٣-٥أ في العمل المذكور أعلاه عند الحافظ، «حياة الزهري»، ص ٢٦. والمخطوطة في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٥٥، الوريقات ١٣٩-١٤٦.

٣. الكليني، **الكافي**، م ٢، ص ٢٠. وروى الكشي الحديث نفسه بصيغة مختلفة قليلاً في: **رجال**، ص ٤٢٥.

الحج فحسب، بل بخصوص ما هو حلال وما هو حرام أيضاً. وسيكون عليهم، بالنتيجة، اتّباع ممارسات محلية في مكة والمدينة والكوفة وفي أماكن أخرى. وكان لآراء الباقر بخصوص دَور الإمام وعلمه الوراثي تأثيرها العظيم عليهم. وقد جرى، على أساس من هذه السلطة الناجمة عن مثل ذلك العلم، استيعابُ شروحاته وتعليماته للشعائر والطقوس، ولا سيما تلك المتعلقة بالحج والمسائل الفقهية الأخرى، ووضعها موضع التطبيق من قبل أتباعه. كما أعطى توجيهات واضحة أيضاً بخصوص ما هو حلال وما هو حرام. ولا بد من إضافة أن الأمة في ذلك الوقت لم تكن منقسمة بشكل عميق كما أصبحت مستقبلاً، وأن كثيرين من أصحاب الحديث كانوا متعاطفين مع القضية الشيعية وداعمين لها من دون اعتبار أنفسهم شيعةً على وجه التخصيص.

وبالمقابلة مع مدارس الفقه القديمة، التي قبلت بالعقيدة المشتركة للأمة، فإن المحدثين أكدوا أن سلطة الأحاديث المنقولة عن النبي تتفوق على تلك التي للأمة. أما الباقر وأتباعه فقد ذهبوا أبعد من ذلك، ورفضوا حديث الأمة بالكليّة، مفسحين المجال للأحاديث المأخوذة عن الأئمة، وتلك المأخوذة عن آل بيت النبي بالشكل الذي شهد عليه الأئمة، على أنها وحدها مصدر الفقه الصحيح. ونتيجة لذلك، نشأت نظرية الباقر الفقهية وتطورت وفقاً لمسار مختلف عن ذلك الذي للمحدثين، ووضع الأساس لمدرسة فقهية منفصلة: مذهب أهل البيت.

أدّت مدرسة الباقر في الفقه الإسلامي العام، دوراً بارزاً آخر تمثَّلَ في أن الباقر وأتباعه[٤] أنكروا، كما كان الحال مع أصحاب الحديث، كلاً من مبدأي «القياس» و«الرأي»، وهما المبدآن اللذان أصبحا جزءاً مكوِّناً للتقليد السائد للمدارس القديمة.[٥] لكن ذلك يجب ألا يقودنا إلى افتراض أن الباقر كان ناقداً لاستخدام العقل. بل الأمر على العكس من ذلك، فأحاديثه، ولا سيما تلك

---

٤. الصفار، **بصائر الدرجات**، م ٢، ص ٢٩٩؛ وم ١، ص ٢٩٩؛ وم ٤ و٦، ص ٣٠٠؛ العسكري، **مقدمات مرآة العقول**، طهران ١٩٣٨، م ٢، ص ٥٤-٥٧؛ الكليني، **الكافي**، م ١، ص ٥٨.

٥. شاخت، **مقدمة إلى الفقه الإسلامي**، أكسفورد ١٩٧٩، ص ٣٤.

المنسوبة إلى ولده الصادق على نحو أخص، تكشف أن العقل، بحد ذاته، ملكة عليا يُعبَد الله بها،[٦] ومن خلالها تُكتسب معرفة الخير والشر. وبدوره، يعلِّم هذا العلمُ الناسَ، من بين أشياء أخرى، كيف يجاهدون ضدَّ ميول طبيعتهم الدنيا ورغباتها من أجل تطهير أنفسهم.[٧] وما كان الباقر ضدَّه هو القياس الجدلي والرأي الشخصي الذي كان مجرد تخرصات وأهواء لا تستند إلى مصدر موثوق. وما كان مرفوضاً برأيه ليس مثل تلك الطرائق، بل أولئك الذين أذعنوا لها ويسيؤون، باسمها، هداية الأمة.

وطبقاً لشاخت Schacht، فإن أصول الفقه الشيعي هي من وقت متأخر، وأعمالهم المبكرة مشكوك في صحتها،[٨] لكن، في ضوء مساهمة الباقر، قلّما يبدو مثل هذا الطرح قابلاً للدفاع عنه. ومما لا شكَّ فيه، أنه من الصعب إثبات أن جميع ما وصلنا من الباقر صحيح وموثوق. لكن، إذا ما كانت أحاديث محدَّدة مأخوذة عنه مدلَّسة، فهذا يجب ألاّ يقودنا إلى الاستنتاج أن كامل الحديث الصادر عنه مختلَق أو موضوع.[٩] ويبدو أنه من المستحيل لشخص محترم كالباقر، وضليع بالمعرفة الدينية، يعيش في زمن كان الرأي الفقهي فيه خاضعاً لتأثير الصراع بين مفهومين اثنين ـ مبدأ العقيدة المشتركة للأمة ومفهوم سلطة الأحاديث النبوية ـ، ألاّ يكون قد شارك في غمار تلك النقاشات. وتشكل المجموعة الضخمة للأحاديث التي قامت تابعيته الخاصة وتابعية ولده بتناقلها، شهادةً واضحةً على ذلك. ويجب النظر إلى هذه المجموعة على أنها متطورة وفقاً لمنهج المدرسة نفسها، كما كانت الحال مع صياغة الفقه السني، وذلك «لأن الجميع متجذِّرون في هذه الفترة من الزمن.»

يقول مادلونغ إن مدارس الفقه قد تطورت بوضوح بعضها إلى جانب بعض،

---

٦. أمير موزّي، **الهداية الإلهية في الشيعية المبكرة**، تر. ستريت، ألباني ١٩٩٤، ص ٥-١٦.

٧. دوغلاس كرو، **دور العقل في الحكمة الإسلامية المبكرة**، رسالة دكتوراه، جامعة ماكجيل، ١٩٩٦.

٨. شاخت، **أصول**، ص ٢٦٢ وما بعدها.

٩. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٦-٤٧.

ويجزم شاخت أن انقسام الأمة لم يكن عميقاً بشكل كافٍ بعدُ ليستثني التأثير المتبادَل لكلتا مدرستي الفقه، في حين يؤكد، من جهة أخرى، أن النماذج الفقهية التي لم تكن شيعية بشكل حصري، لا يمكن أن تكون صالحة عموماً كفقه شيعي. وتفسير ذلك، طبقاً لمادلونغ، أن الاختلافات في الفقه، من جانب أهل السُّنة، لم يكن قد بلغ بها العمر بعدُ حدَّ التحول إلى مسألة تتعلق بعقيدة أساسية. وقد حدث ذلك إبان القرن الثالث في ظل التأثير المتنامي لأهل السُّنة والجماعة، الأمر الذي مثّل ميلاً مناوئاً للشيعة بالضبط، من جهة، وعداءً للاختلاف حول مسائل فقهية قبلت بها المدارس الفقهية الأقدم، من جهة أخرى. ولذلك، صار من الممكن لمسألة كالمسح على الخفّين في الوضوء، أن تصبح، برأي مادلونغ، مسألة اعتقادية، ليس لأن الشيعة جعلوا منها قضية بعد فوات الأوان. لذلك، يكاد شاخت ألا يكون عادلاً في قوله إن الزيدية كانت أول فرقة شيعية انشقت عن أمة أهل السنة، ما دام التمايز الشيعي/السني لم يكن قد تبلور بعد في تلك الفترة من الزمن.[١٠]

كانت الزيدية منقسمة عقائدياً إلى مجموعتين أساسيتين: البترية والجارودية. وتشير الأدلة المتوفرة لدينا إلى أن الجارودية كانوا من مؤيدي الباقر أصلاً. يضاف إلى ذلك، أن معتقداتهم التي تختلف بشكل جوهري عن تلك التي للبترية، تتضمن بوضوح آثاراً تُسند إلى مدرسة الباقر. وقد أخذ الجارودية عناصر من نظرية مدرسة الباقر الفقهية، وأضافوا إليها متطلباتهم الخاصة بهم. فقد تمسكوا، على سبيل المثال، بالرأي القائل، بشكل مشابه لمدرسة الباقر، بأن «العلم الصحيح» كان مقتصراً على آل بيت النبي، لكنهم، طبقاً للاعتقاد الزيدي أن أي فرد من أبناء الحسن والحسين يمكنه أن «ينهض ثائراً»، اعتقدوا أيضاً أن «العلم الصحيح» يمكن أن يتحصّل من أيّ من نسل الحسن والحسين.[١١]

---

١٠. شاخت، **أصول**، ص ٢٦٧.

١١. انظر حديث ابن داعي بأن فضيلاً بن رسّان وأبا خالد الواسطي زعما أن كل فرد من ذريتي الحسن والحسين يشبه النبي بالعلم. انظر: **تبصرة الأعوام**، ص ١٨٦، مذكورة في: مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٤٨.

ويعتبر علماء عديدون كتاب **مجموع الفقه**[١٢] أقدم محاولة لقوننة الفقة الإسلامي. وجادل غولدزيهر[١٣] بأنه لو كان ذلك نتاجاً مباشراً لحلقة زيد بن علي، لتوجب الاعتراف إذاً بسَبْق الفرع الشيعي من الإسلام في أدب الفقه الباقي على قيد الحياة. ومع أن الميول البترية هي التي كانت مسيطرة في بداية الأمر، إلا أن الدليل يوحي بأن عقيدة الجارودية «الأقوى»، هي التي سادت بالنتيجة بين الزيدية. غير أن عقيدتهم قد تمت استعارتها من مدرسة الباقر. وما كُتب عن الإمامة في الأدب الزيدي هو جارودي أيضاً بكل وضوح. وهم يميلون إلى اعتبار إمامة كل من أبي بكر وعمر غير شرعية. كما تسعى **الرسالة عن زيد في إثبات وصاية أمير المؤمنين**[١٤] إلى التدليل على عدم شرعية الخلفاء الأوائل. ويعكس عمل آخر، **كتاب الصفوة**،[١٥] وهو منسوب إلى زيد، وجهة نظر الجارودية أيضاً. ويندب المؤلف في هذا العمل الانشقاق في أمة محمد، ويرغب في التدليل على أنه يتوجب على الجميع، إذا ما أرادوا النجاة، إطاعة أولئك الذين هم من آل بيت النبي، لأنهم هم من حافظ على القرآن، ويعرفون قراءته وتفسيره الصحيحين، ويمكنهم إصدار الأوامر والنواهي.

أما في ما يتعلق بمحتويات **مجموع الفقه**، فيجب اعتباره عملاً لأبي خالد الواسطي الجارودي بشكل أساسي.[١٦] وقد سبق لشتروثمان وبيرغستراسر أن أثبتا أن **مجموع الفقه** لا يدين لزيد بأكثر من اسمه. ونجد قسماً كبيراً من «المجموع»

---

١٢. نشر جريفيني مصنفاً في الفقه نسبه إلى مؤسس الزيدية زيد بن علي (ت. ١٢١هـ/ ٧٤٠م) تحت عنوان **مجموع الفقه لزيد بن علي** تحت عنوان: *Corpus Juris di Zayad ibn 'Ali*, Milan 1919.

١٣. مقالة «فقه»، مجلة *SEI*، ص ١٠٤.

١٤. شتروثمان، إسلام ١٣، رقم ٨، مذكورة في: مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٣.

١٥. مخطوطة في المتحف البريطاني، رقم Or. 3877, f.72a مذكورة في: مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٤. وبرأيه، فإن إضافة الحديث المنسوب إلى زيد والمتضمن أن أمر الله كان صحيحاً بالنسبة إلى آل البيت وينطبق عليهم، هو موجّه بوضوح ضد الإمامية الذين رفعوا الإمام فوق القانون.

١٦. مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٤؛ وانظر: هوارد، **الطقس الشيعي الإمامي**، ص ٣٢٤.

مُضمَّناً في كتاب **الأمالي** لأحمد بن عيسى،[17] وهو الذي تضمّن أحاديث وفيرة للباقر مروية عن أبي الجارود. وتشمل هذه الأحاديث نطاقاً واسعاً من الموضوعات، بما في ذلك «العبادات والمعاملات»، كالطلاق، وشرب الخمر، والجهر بـ«باسم الله» (البسملة)، وإضافة «حيّ على خير العمل» إلى الأذان، ومناسك الحج، والمسح على الخفّين، وغيرها من المسائل. ويُظْهِر ذلك اعتماد الفقه الزيدي على الباقر. وهكذا، تكون أصول الفقه الشيعي المستمَدة من الباقر، أقدم من تلك التي للفقه الزيدي. ولذلك، من الإنصاف القول إن الباقر هو مؤسِّس مذهب أهل البيت.

يضاف إلى ذلك، أنه إذا كان علينا الاعتراف بأولوية أدب الفقه الزيدي، كما يضعها غولدزيهر، فإن أولوية مساهمة الباقر في الفقه تبرز عندئذ، في ضوء ما تقدم من المناقشة، بوضوح، ولو أنه ليس للباقر كتاب محدد في الفقه. وليس هناك مبالغة في دور الباقر في الفقه، إذ يبدو أن الفقه الزيدي ليس وحده الذي استمد منه، بل هناك أيضاً الفقهان الإسماعيلي[18] والاثنا عشري[19] اللذان دوّنا، كلاهما، أحاديث كثيرة في الفقه مستمَدة من الباقر، ويعتبرانه بمنزلة «الأب» لفقهيهما. وبما أن الفقه الزيدي الذي تم تصنيفه في اليمن في نهاية الأمر، والفقه الإسماعيلي المصنَّف في مصر، والفقه الاثني عشري المصنَّف في بغداد وقم، كلها تعود في أصلها إلى هذه الشخصية الواحدة، فلا يبقى هناك سوى مجال ضئيل للتشكيك في دوره المؤسِّس والريادي.

بعض المسائل الفقهية العامة للمجموعات الشيعية المتنوعة

تدل الأحاديث التي وصلتنا من الباقر، إلى أنه كان مهتماً بـ«فروع الفقه» أكثر من اهتمامه بـ«أصول الفقه». ولم يكن مذهب الباقر مُؤْثِراً مبدأي «الرأي»

---

١٧. جريفيني، **مجموع الفقه**، المقدمة، ص ١٧٣؛ مذكورة في: مادلونغ، **الإمام القاسم**، ص ٥٤، ولمادلونغ مناقشة مستفيضة حول الـ**مجموع الفقه**.

١٨. القاضي النعمان، **دعائم**، ولا سيما كتابه **الإيضاح** الذي يضم أحاديث كثيرة للباقر.

١٩. جل الإحاديث الموجودة في **الكافي** للكليني هي من الباقر وولده الصادق.

و«القياس» اللذين استخدمهما بعض العلماء المعاصرين له. وتطور فرع المعرفة الفقهية المعروف باسم «أصول الفقه» أكثر من ذلك في ما بعد، وأصبح الفقه الإسلامي العام يعتمد على مبادئ أو أصول أربعة: القرآن؛ وسُنة النبي من أحاديث معترَف بها؛ وإجماع علماء الأمة؛ وطريقة المحاكمة العقلية بالقياس. وليس للأصلين الأخيرين (إجماع علماء الأمة؛ وطريقة المحاكمة العقلية بالقياس) سوى صلة ضعيفة بمذهب الباقر، لأنه من المعترف به أن الإمام هو مصدر الهداية الموثوقة في حالة وجود فجوات في الحديث أو مشكلة ناشئة في الأمة.[٢٠] ويكشف ذلك بدوره أن القرآن والسُّنة ليسا كافيين وحدهما ليكونا مصدرين للفقه، وإنما يحتاجان إلى «مفسِّر صادق» لا يمكن أن يكون سوى إمام الزمان وحسب.

لا يمكننا التعامل هنا بكل ما رُوي عن الباقر في مجال الفقه، ولن نقوم بذلك. وسيتم، بدلاً من ذلك، تحديد تشكيلة مختارة من أجل التدليل على اهتمامه بفروع الفقه. كما ستُبذَل محاولة أيضاً لتناول الخصائص الأساسية للمسائل الفقهية المشتركة لدى المجموعات الشيعية الثلاث كلها ـ الاثني عشرية والإسماعيلية والزيدية ـ جنباً إلى جنب مع مناقشة موجزة لبيان أن هذه النقاط الفقهية تعود في الواقع، خلافاً لاعتقاد بعض العلماء، إلى الفترة المبكرة. كما ستتم مناقشة كيف كانت هذه المسائل الفقهية تُدرَّس وتُطرَح من قبل الباقر في الوقت الذي كان فيه فقهاء آخرون من مدارس فقهية مبكرة يناقشونها ويتنازعون فيها.

المسح على الخفَّين

يوحي حديث منقول عن أبي إسحق السبيعي (ت. ١٢٨هـ- ١٢٩هـ)، في

٢٠. إمكانية اللجوء إلى الإمام مباشرة بخصوص تلك المسائل والمشكلات انتهت عند الاثني عشرية باستتار الإمام الثاني عشر. وهم يعتمدون على نظام من الأصول والفروع المبني على أساس من تعاليم الأئمة. أما الإسماعيليون فلهم اتصال مع إمام حي. انظر: كولسون، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص ٣١٣. ويقدم القاضي النعمان في كتابه، **اختلاف أصول المذاهب**، تح. مصطفى غالب، بيروت ١٩٧٣، ص ٥١، مذاهب الأئمة على أنها مصدر ثالث إلى جانب السنة والقرآن.

كتب شيعية[21] أن الناس اعتادوا، حتى منعهم الباقر من ذلك، المسح على جواربهم/أحذيتهم في الوضوء (المسح على الخفين) بدلاً من غسل أقدامهم في ظل ظروف معينة. وكان شاخت[22] قد اقترح أن هذا الأمر لم يصبح مسألة خلافية بين الشيعة الذين رفضوا هذه الممارسة، وأهلِ السنة الذين اعتبروها صحيحة، إلا في وقت متأخر. هناك مسألتان في هذه القضية هنا: الأولى تتعلق بمسح القدمين في الوضوء ـ التي تمسك بها أهل الشيعة ـ؛ وغسل القدمين ـ التي تمسك بها أهل السنة ـ. والثانية تتعلق بالمسح على الجوربين/الخفين لتجديد الوضوء بعد أن تم القيام به بشكل كامل ـ وهو الفعل الذي سمح به أهل السنة وحرّمه أهل الشيعة ـ. أما في ما يتعلق بالمسألة الأولى، فهناك دليل كافٍ يوحي بأن المسح كان مسألة خلافية بين العلماء والفقهاء لفترة طويلة قبل أن تصبح العوائق المذهبية مؤسَّسة بشكل ثابت وحازم. ويدور النزاع حول تفسير السطر الأخير من الآية القرآنية المتعلقة بالوضوء (٥: ٦):

> يا أيُّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين.[23]

قرأ أهل الشيعة الكلمة الأخيرة من عبارة «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم» على أنها تعني« القدمين» بصورة المصدر المحدَّد بحرف الجر: «ب». أما أهل السنة، فقد اعتبروا، من جهة أخرى، الكلمة، «أرجلكم»، مفعولاً به مباشراً لفعل «اغسلوا»، وقرأوها «أرجلَكم»، بفتح «اللام». ولذلك، تمسك أهل الشيعة بالمسح على القدمين بينما أصرَّ أهل السنة على غسلها. وقد أثبت الطبري في «تفسيره»[24]

---

٢١. القاضي النعمان، **شرح**، ص ٢٨١؛ **دعائم**، ص ١٣٣؛ المرادي، **أمالي أحمد بن عيسى**، ورقة ٢٣٤أ؛ المفيد، **الإرشاد**، تر. هوارد، ص ٣٩٦؛ الكليني، **الكافي**، م ٣، ص ٣٠.

٢٢. شاخت، **أصول**، ص ٢٦٣.

٢٣. **القرآن**، ٥: ٦. هناك عدة نقاط في هذه الآية أصبحت موضع جدل (المرفقين، إلى أو من، غسيل الوجه...)، لكننا سنتاول موضوع المسح فقط لأنه الموضوع الذي أصبح مثاراً لجدل كبير.

٢٤. الطبري، **تفسير**، م ١٠، ص ٥٨ وما بعدها.

أحاديث تتناول كلتا القراءتين، منقولة عن علماء مبكرين تشير إلى حقيقة أن هذه المسألة كانت موضع جدل في صدر الإسلام. كما تبين أن بعض العلماء قد تمسك برأي أهل الشيعة منذ البدايات الأولى لتطور الفقه الإسلامي.

أما في ما يتعلق بالمسألة الثانية، فقد جزم شاخت أن تحريم ممارسة المسح على الجوربين أو الخفين من أجل تجديد الوضوء من قِبَل أهل الشيعة، كان أمراً متأخراً، لأننا لا نجد ذكراً لها في عقيدة أهل السنة من القرن الثاني،[٢٥] إلا أنه يقول بعد ذلك إن أهل السنة كانوا غير متأكدين من «المسح»، الأمر الذي أبطل ما قدمه هو نفسه من جدل حول ذلك. ثم يتابع شاخت ليُصرَّ جازماً، بانياً زعمه على مناقشة الشافعي لـ«المسح»،[٢٦] بأن النقاش حول مسألة «المسح» كان قد بدأ بين أهل الحديث والمدارسِ القديمة في المدينة، وليس بين أهل السنة والشيعة. ومع ذلك، فما وصلَنا من أحاديث الباقر من المصادر الشيعية الثلاثة كلها ـ الزيدية[٢٧] والإسماعيلية[٢٨] والاثني عشرية [٢٩]ـ يشير إلى أن التحريم الشيعي للمسح على الخفين يعود إلى زمن الباقر.

النبيذ

النبيذ ميدان آخر اختلفت فيه مدرسة الباقر عن الفقهاء الكوفيين. وكلمة «نبيذ» تسمية شاملة استُخدمت لتعني كافة المشروبات المسكرة، حيث عرفت شبه الجزيرة العربية المبكرة أنواعاً متعددة منها كالمِزر المصنوع من الشعير، والبِتع المصنوع من العسل، والفاضيخ المصنوع من أنواع مختلفة من التمور. ويُعتقد أن «النبيذ» كان يُحضَّر عادة من تمور منوّعة، ومن العنب[٣٠] في حالات استثنائية

٢٥. لا يذكر هذا الأمر أبو حنيفة في كتابه **الفقه الأكبر**، بينما يذكر نقاط خلاف أخرى.

٢٦. شاخت، **أصول**، ص ٢٦٣-٢٦٤.

٢٧. المرادي، **أمالي أحمد بن عيسى**، ورقة ٢٣٤.

٢٨. القاضي النعمان، **شرح**، ص ٢٨١؛ **دعائم**، م ٢، ص ١٣٣.

٢٩. الكليني، **الكافي**، م ٣، ص ٣٢.

٣٠. أ. ج وينسنك، «نبيذ»، مجلة *SEI*، ص ٤٢٨، حيث يعطي إشارات إلى هذه المتنوعات المختلفة.

فقط، باعتبار أن العنب نادر الوجود في شبه الجزيرة العربية. والسؤال كان حول ما إذا كان تحريم الخمر قد تضمّن كل المشروبات المسكرة. ونشأت الصعوبة في هذه المسألة، لأن الناس اعتادوا تناول كل أنواع المشروبات المحضّرة من التمور ومن الزبيب ومن فواكه أخرى، ولا تصبح مسكرة إلا إذا حُفظت لفترة طويلة من الزمن فحسب، وربما إذا ما حُضِّرت بطرائق خاصة. ولذلك، كان من الصعب تحديد الخط الفاصل بين المشروبات المحرَّمة وتلك المسموح بها.

المعروف أن الباقر قد حرّم جميع أشكال المشروبات المسكرة[٣١] بما في ذلك النبيذ،[٣٢] إلا أنه أجاز شرب عصير الفاكهة الطازجة المحتفظ بها ليوم وليلة واحدين شريطة ألاّ يكون قد أصبح مُسكراً، وإذا ما أصبح كذلك فإن أية كمية منه تصبح محرَّمة مهما تكن قليلة.[٣٣] وقد حرّمت المذاهب الشيعية الثلاثة كلها، إضافة إلى ثلاثة من المذاهب السنية الأربعة، شرب النبيذ.

ومع أننا نجد حديث تحريم النبيذ في المصادر الزيدية، إلا أن كتّاباً اثني عشريين[٣٤] اتهموا زيداً نفسه بشرب النبيذ. ويُعتقد أن رجلاً جاء مرة إلى الباقر وسأله عن رأيه بخصوص النبيذ، لأنه كان قد رأى زيداً يشربه. وقيل إن الباقر ردَّ على ذلك بالقول إنه لا يعتقد أن زيداً سيشرب مثل هذه المشروبات ولكن حتى لو فعل ذلك، فمن الممكن أن يكون محقاً في بعض الأوقات ومخطئاً في أوقات أخرى، ما دام أنه ليس نبياً ولا وصياً لنبي.

الجهر بالبسملة

تذكر المصادر الشيعية للمذاهب الشيعية الثلاثة كلها، عادةً، «المسح» و«النبيذ» معاً، ضمن حديث للباقر اشتمل على نقطة ثالثة لم تكن مألوفة لديهم.

---

٣١. القاضي النعمان، **دعائم**، م ٢، ص ١٣٠.
٣٢. المرادي، **أمالي أحمد بن عيسى**، ورقة ٢٢٤ب؛ الكليني، **الكافي**، م ٣، ص ٣٢. والحديث المذكور في **أمالي** هو عن الصادق بن الباقر.
٣٣. القاضي النعمان، **دعائم**، م ٢، ص ١٢٦.
٣٤. الكشي، **رجال**، ص ٢٣٢. ويبدو أن ذلك أصبح شيئاً معتاداً في المنافسات الدينية.

النقطة الثالثة هذه في المصادر الزيدية[٣٥] والإسماعيلية[٣٦] هي الجهر بالبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم)، أي قول «بسم الله الرحمن الرحيم» بصوت مرتفع تحديداً مقابل الهمس بها همساً.[٣٧] أما في المصادر الاثني عشرية،[٣٨] فهذه الثالثة هي «متعة الحج». ومع أن الاثني عشريين لا يذكرون «بسم الله الرحمن الرحيم» مع «النبيذ» و«المسح»، إلاّ أنهم لا يقفون ضدها ولا يعارضونها. فقد اعتقدوا أيضاً بوجوب قول «بسم الله الرحمن الرحيم» بصوت عالٍ،[٣٩] لكن يبدو أن ممارسة قول البسملة لم تكن بالنسبة إليهم بالأهمية نفسها كما كانت بالنسبة إلى الزيديين والإسماعيليين، الذين يعتبرونها، اتّباعاً لحديث لابن الباقر، الصادق، من بين المسائل الثلاث التي لا يمكن ممارسة التقية فيها.[٤٠]

كما لم يقتصر وضع الزيديين والإسماعيليين على حذف أي ذكر لـ «متعة الحج» باعتبارها أحد الأمور الثلاثة التي تشملها «التقية» وحسب، ولكنهم عارضوها بشكل كامل ولو أنه قيل إن فرقة الجارودية من الزيدية قد سمحت بها،[٤١] و«متعة الحج» هي شيء من الحج يؤكد التفريق بين «العمرة» و«الحج» ضمن الزيارة الواحدة نفسها.[٤٢]

---

٣٥. المرادي، **أمالي أحمد بن عيسى**، ورقة ٢٢٤ب.

٣٦. القاضي النعمان، **كتاب الإيضاح**، ورقة ١١٧أ وب، ١١٨ب؛ انظر أيضاً: **الدعائم**، ص ١٩٣ حيث ينسب الحديث إلى الصادق.

٣٧. مالك، **موطأ**، م ١، ص ٨، ويرفض أنه قيل بصوت عال.

٣٨. الكليني، **الكافي**، م ٣، ص ٣٢.

٣٩. الكليني، **الكافي**، م ٣، ص ٣١٣.

٤٠. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ١٣٣، ١٩٣. ويذكر في الصفحة ١٩٣ حديثاً نُقل بإسناد إلى الرسول وعلي والحسن والحسين وعلي زين العابدين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، يقول إنهم كانوا يلفظون «البسملة» بصوت عال في «سورة الفاتحة» وفي بداية السورة في كل ركعة. ويؤكد علي بن الحسين أن جميع أبناء فاطمة يتفقون على هذه المسألة.

٤١. انظر: مقالة «متعة»، مجلة *SEI*، ص ٤١٨-٤٢٠، حيث يعطي مصادر إضافية حول ذلك؛ ومقالة «زواج المتعة» لهوارد، ص ٨٢-٩٢. ويشعر هوارد بأن ذلك هو بسبب كون الجارودية مؤيدين سابقين للباقر. وهذا قد يعني أنه كان من المعتنقين للمعتقد.

٤٢. نشأت مشكلة عن هذا المضمون لأن شكل «التمتع» قد يشتمل على متع أخرى ومتعة النساء، لأن الحاج الذي يقوم بالعمرة في وقت مبكر من شوال أو ذي الحجة سيتمكن من استئناف =

الأذان أو الدعوة إلى الصلاة

الأذان مسألة خلافية أخرى بين السنة والشيعة. فالشيعة، بالمذاهب الثلاثة، يتفقون على أن عُمَر قد عدّل صيغة الأذان وأسقط واحدة من العبارات،[٤٣] هي، كما يصرُّ أهل الشيعة، «حيَّ على خير العمل».[٤٤] وكان عمر، طبقاً لهم، قد أمر بحذف العبارة خشية أن يُفضل الناس الصلاة على الجهاد.

لا شك في أن هذا الأمر هو ادّعاء خطير، لذلك فإنه يستدعي تقصّياً موجزاً حول ما إذا كانت هذه الجملة من الأذان في فترة مبكرة، أم أن الشيعة جعلوها خاصة بهم في وقت متأخر. كان أوائل الفقهاء وأهل الحديث قد مروا على هذه القضية بصمت، ربما تشكيكاً بالزعم الشيعي. غير أن بعض الأدلة التي تتعلق بهذه المسألة والمحفوظة في النص المحرَّر لـ**موطأ** مالك[٤٥] من قبل الشيباني، يعطينا إشارة إلى أن هذه الجملة كانت من الأذان في فترة أبكر بكثير بالفعل. يقول الحديث الذي دوّنه الشيباني، والذي كان له إسناد مدني نموذجي (مالك؛ نافع؛ ابن عمر)، إن ابن عمر كان يردِّد «حي على خير العمل» في بعض الأحيان، وذلك عقب عبارة «حي على الفلاح». إن التشكيك بصحة مثل هذا

= حياته الطبيعية حتى وقت الحج. وإذا ما كان بعيداً عن عائلته إبان تلك الفترة فبإمكانه إجراء عقد زواج مؤقت لفترة محددة يُلغى في نهايتها بشكل تلقائي. وهذا النوع من الزواج ذو أهمية خاصة لأنه موضع نقاش أساسي بين السنة وبعض فئات الشيعة، ولا سيما الاثني عشرية. انظر: هوارد، **الطقس الشيعي الإمامي**، ص ٧٩-٩١.

٤٣. القاضي النعمان، **كتاب الإيضاح**، ورقة ٤١ب؛ **دعائم**، ص ١٨٢؛ المرادي، **أمالي أحمد بن عيسى**، ورقة ٢٤ب؛ الفضل بن شادهان، **الإيضاح**، ص ٢٠١-٢٠٢.

٤٤. القاضي النعمان، **كتاب الإيضاح**، ورقة ٤٤ب؛ **دعائم**، م ١، ص ١٧٢؛ المرادي، **أمالي**؛ الفضل بن شادهان، **الإيضاح**، ص ٢٠١-٢٠٢؛ والصيغة الشيعية للأذان تجري على النحو التالي: الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على خير العمل، الله أكبر، لا إله إلا الله. بينما يستثني الأذان السني فقرة «حي على خير العمل». انظر: جوينبول، مقالة «أذان»، **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م ١، ص ١٨٧-١٨٨.

٤٥. مالك بن أنس، **الموطأ**، طبعة الشيباني، القاهرة ١٩٧٦، ص ٥٥.

الحديث كان سيبدو أسهل لو أنه يشير إلى ممارسة لم تعد مطبَّقة.[٤٦] ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن الشيباني يرفض هذه الممارسة قائلاً إنه لا يجوز إضافة شيء إلى الأذان لم يكن موجوداً من قبلُ. ومع ذلك، فمن المهم أننا لا نجد هذا الحديث في تحرير يحيى بن يحيى الليثي لكتاب **الموطأ**،[٤٧] بل يبدو أن جميع المصادر السنية قد كتمته حتى عاد إلى الظهور عند ابن حزم،[٤٨] الذي رفضه أيضاً باعتباره حديثاً موضوعاً.

تدوّن المصادر الشيعية من الأصول الثلاثة كلها أحاديثَ عن الباقر[٤٩] تقول إن هذه الصيغة كانت موجودة هناك أصلاً إلا أنها أُزيلت من قِبَل عمر. وبما أن المذاهب الثلاثة جميعها تؤيد بشكل مستقل حقيقة أن الباقر قد قال تلك العبارة، وحيث إن الحديث المتعلق بها قد ورد في تحرير الشيباني لكتاب مالك، **الموطأ**، لذلك، يبدو من المؤكد أن العبارة تنتمي إلى فترة مبكرة، وربما قد أزيلت إبان خلافة عمر فعلاً.

على كل حال، إذا كان علينا قبول الاقتراح بأن عبارة «حي على خير العمل» قد أضيفت بحق من قبل أهل البيت، باعتبار أن شكل الأذان لم يكن محدَّداً، عقب استشهاد الحسين للتأكيد على سياسة الأئمة المستكينة،[٥٠] لكان علينا استرجاع النتيجة بأن العبارة ربما قد أزيلت بالفعل إبان عهد عمر. إن استشهاد الحسين جاء في وقت متأخر جداً، وإذا لم تكن الصيغة قد استحدثت إلا عقب ذلك الحدث، فليس من الممكن إزالتها في عهد عمر. وفي هذه الحالة، على المرء إما نسيان أن عمراً قد عدّل الأذان إطلاقاً، أو التمسك بالقول إن الأئمة قد

---

٤٦. هوارد، مقالة حول الأذان وإقامة الصلاة في الإسلام المبكر، مجلة **دراسات سامية**، العدد ٢٦، ١٩٨١؛ وكذلك أطروحته، **الطقس الشيعي الإمامي**، ص ٢٦٦.

٤٧. مالك بن أنس، **الموطأ**، طبعة يحيى بن يحيى الليث، بيروت ١٩٥٥.

٤٨. ابن حزم، **كتاب المحلاّ**، القاهرة ١٩٣٢، م ٣، ص ١٦١.

٤٩. القاضي النعمان، **كتاب الإيضاح**، ورقة ٤١ب، ٤٤ب؛ **الدعائم**، ص ١٨٢؛ المرادي، **أمالي أحمد بن عيسى**، ورقة ٢٤-٢٥؛ الفضل بن شادهان، **الإيضاح**، ص ٢٠١-٢٠٢.

٥٠. هوارد، **الطقس الشيعي الإمامي**، ص ٢٦٦-٢٧٧.

أعادوا استخدام، وليس «استحداث»، هذه الصيغة الممنوعة عقب استشهاد الحسين.

القنوت

ربما كان لمصطلح «قنوت»، الذي أصبح يعني الدعاء على الأعداء السياسيين خلال إقامة الصلاة، معنىً مختلف في الأصل. إذ إن العبارة القرآنية، «وقوموا لله قانتين» (٢:٢٣٨)، التي تعقب عبارة «وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى،» لا تبدو أنها تشير إلى هذا المعنى حرفياً. وقال المفسرون إنها ربما كانت تعني إما حالة من الخضوع والتسليم، أو الابتهال والتضرع.[٥١] أما الطبري[٥٢] فلم يقل إن «القنوت» يعني «لعن الأعداء»، ولا **لسان العرب** لابن منظور فعل ذلك. ويتمسك معظم شرّاح الحديث[٥٣] بأن «القنوت» هو «تلاوة في حالة الوقوف»، ترتبط من حيث المعنى بالدعاء عادة. وتتضارب الأحاديث التي وصلتنا حول «القنوت»، فبعضها يفضل القيام به،[٥٤] وبعضها الآخر إما يرفضه جملة وتفصيلاً[٥٥] أو يقيّده بصلوات بعينها.[٥٦] وذهب آخرون، في ما بعد، إلى أن النبي قال به لفترة معيَّنة ثم تخلَّى عنه.[٥٧] وفضلاً عن أبي حنيفة الذي استثنى «القنوت» من جميع الصلوات المفروضة،[٥٨] فإن آخرين تنازعوا فعلاً، حول ما إذا

---

٥١. قد يتضمن القنوت السَّبَّ لكن ليس بالضرورة. انظر: وينسنك، مقالة «قنوت»، مجلة ***SEI***، ص ٢٧١، حيث يقول إنه لا يوجد اتفاق بين أصحاب المعاجم حول معناها.

٥٢. الطبري، **تفسير**، طبعة جديدة، م ٥، ص ٢٢٨-٢٣٧.

٥٣. مسلم، **كتاب الإيمان**، الحديث ١٠٠؛ الترمذي، **صلاة**، الباب ١٦٨؛ انظر أيضاً: وينسنك، مقالة «قنوت».

٥٤. الشافعي، **كتاب الأم**، م ٧، ص ٢٨٥-٢٨٧.

٥٥. شاخت، **أصول**، ص ٢٦٧-٢٦٨.

٥٦. أبو يوسف، **كتاب الآثار**، ص ٦٩، وهو لا يحب القنوت عموماً، لكن يسمح به في الوتر. ويضمنه حديثاً لعلي يقول: «سبِّح الله وصلِّ على النبي وادعُ لنفسك».

٥٧. شاخت، **أصول**، ص ٢٦٧-٢٦٨.

٥٨. يتفق ذلك مع آراء المرجئة الذين حاولوا عدم الانخراط في نزاعات حول خصال الصحابة. انظر: وينسنك، مقالة «مرجئة»، **الموسوعة الإسلامية**، م ٦، ص ٧٣٤-٧٣٥.

كان «القنوت» مسموحاً به في جميع الصلوات، أم أنه مقيَّد بصلاة معينة، هي «الصلاة الوسطى».

ويرجع هذا النزاع في أصله إلى تفسير الآية القرآنية المذكورة أعلاه، وعلى وجه التحديد حول ما إذا كانت كلمة «قانتين» تشير إلى جميع الصلوات أم إلى «الصلاة الوسطى» وحسب. ويظن مالك أنها «الصلاة الوسطى»، التي هي صلاة الفجر كما يُعتقد.[٥٩] ويعتقد غولدزيهر وشتروثمان أن الزيديين ساروا على نهج المالكية،[٦٠] مع أن الأحاديث الموجودة في **أمالي أحمد بن عيسى** نقلاً عن الباقر، والتي رواها ابو الجارود، لا تحدد أوقاتاً خاصة لـ«القنوت».[٦١]

أما الأحاديث الموجودة في المصادر الإسماعيلية،[٦٢] فنجزم أن لصلاة «القنوت» أبعاداً متعددة، مظهرة أن لا شيء مثبتاً بشأن «القنوت». لذلك، يمكن القيام به في أي وقت من الأوقات في جميع الصلوات، إذا ما رغب المرء بذلك، ولا يشتمل على اللعن بالضرورة. أما في المصادر الاثني عشرية[٦٣] فتعزو «قانتين» إلى حميع الصلوات كما فعل الشافعي.[٦٤]

صلاة الجنازة

تُعَدُّ صلاة الجنازة موضوعاً آخر للنزاع بين أهل السنة والشيعة. فأهل السنة يجزمون أنها يجب أن تتكون من أربع تكبيرات، بينما ترى الشيعة، بمذاهبها كافة، أنها تتألف من خمس تكبيرات.[٦٥] وكلا الفريقين يزعم أن مرجعيته النهائية

---

٥٩. مالك، **موطأ**، م ١، ص ١٣٩، ١٥٩.
٦٠. هوارد، **الطقس الشيعي الإمامي**، ص ٢٨٤، حاشية ٢٠.
٦١. تروي الأحاديث أنه سمع الباقر يقول إن محمداً وعلياً قد يلعنان الناس في القنوت. انظر: المرادي، **أمالي أحمد**، ورقة ٣٧ب.
٦٢. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢٤٦.
٦٣. الكليني، **الكافي**، م ٣، ص ٣٣٩-٣٤٠؛ البارقي، **كتاب المحاسن**، م ٢، ص ٣٢٤.
٦٤. الشافعي، **كتاب الأم**، م ٧، ص ٢٨٥-٢٨٧، وفيه أحاديث للباقر والصادق تؤيد القنوت في جميع الصلوات.
٦٥. القاضي النعمان، **دعائم**، م ١، ص ٢٨٢؛ زيد بن علي، **مسند**، ص ١٦٧؛ الكليني، **الكافي**، م ٣، ص ١٧١.

هي النبي، الذي يبدو أن ممارسته قد اختلفت، وفقاً للأحاديث التي وصلتنا، من وقت إلى آخر ومن شخص إلى آخر أيضاً. وهناك روايات تجزم أن النبي قد يقول إما أربع تكبيرات أو خمس أو ست.[٦٦] وحافظ الخليفة الأول على هذه السُّنة، لكنها توحدت في أربع تكبيرات على يد الخليفة الثاني عمر على أساس آخر طقس جنائزي قام به النبي.[٦٧]

ورُوي أن علياً قد قام بسبع تكبيرات.[٦٨] أما مالك[٦٩] والشافعي[٧٠] فقد اتّبع كلاهما القول بالتكبيرات الأربع، ولو أن الشافعي يسجل في مكان آخر أحاديث تقول إن علياً قد قال خمس أو ست تكبيرات في جنازة واحدة.[٧١] ويسجل ابن حزم، في وقت متأخر وصل إلى القرن الخامس، أسماء بعض الصحابة الذين قالوا بتكبيرات خمس.[٧٢] ويُظهر ذلك أن المسألة كانت موضع نزاع منذ وقت مبكر في الإسلام، وأن الشيعة لم تعتمد هذه العقيدة لنفسها بشكل خاص في وقت متأخر.

لقد تطرقنا هنا إلى عدد قليل من المسائل التي تمت مناقشتها والجدل حولها عبر القسم المتأخر من القرن الأول والقسم المبكر من القرن الثاني من تاريخ الإسلام. أما المسائل الأخرى التي طرحها الباقر في زمنه فاشتملت على موضوع «خيار المجلس» (حق الاختيار المعطى لفريق في عملية بيع ما دام الفريقان لم يفترقا بعد)، و«مناسك الحج». وقد أعطى الباقر نصائح محدَّدة بخصوص بعض

---

٦٦. يروي أبو يوسف في كتابه **الآثار** حديثاً نقلاً عن إبراهيم النخعي. انظر أيضاً: هوارد، **الطقس الشيعي الإمامي**، ص ١٧٢.

٦٧. المصدر السابق، يحتفظ الزيديون برواية مشابهة من غير تفتيش عمر عن آخر صلاة جنازة أدّاها النبي أو ما استنتجه من ذلك.

٦٨. المصدر السابق. ويقول حديث لزيد بن علي إن علياً كان يقول بأربع أو خمس أو ست أو سبع تكبيرات، لكنه يقول هو نفسه إن هناك خمس تكبيرات.

٦٩. مالك، **موطأ**، م ١، ص ٢٢٦-٢٢٧؛ انظر أيضاً: هوارد، **الطقس الشيعي الإمامي**.

٧٠. الشافعي، **كتاب الأم**، م ١، ص ٢٣٩.

٧١. المصدر نفسه، ص ٢٥١؛ وم ٧، ص ١٥٦.

٧٢. ابن حزم، **كتاب المحلاّ**، م ٥، ص ١٢٤. ومن بينهم كان زيد بن الأرقم وابن مسعود وعلي.

المسائل الفقهية لمن سأله رأيه من بين أتباعه ولأولئك الذين كانوا من جماعة أخرى، وهذا ما يجعله أول إمام يقوم بتعليم الفقه بطريقة منظّمة.

لم يقف تعليم الباقر ومساهمته عند هذا الحد، ولكنهما تواصلا على يد ولده وخليفته جعفر الصادق، وأصبحا في ظله من الفاعلية والتأثير لدرجة أن الاثني عشرية تسمي مدرستها الفقهية بـ«المذهب الجعفري». أما الفقه الإسماعيلي الذي تقونن على يد القاضي النعمان بعد ذلك بأكثر من قرنين من الزمن،[٧٣] فقد اعتمد على أحاديث منقولة عن الباقر والصادق بشكل أساسي. واعتمد الفقه الزيدي، كما سلفت الإشارة، على الباقر إلى حد كبير، ولذلك لن نكون مبالغين إذا ما ختمنا بالقول إن الباقر هو أبو الفقه الشيعي، وإن تأثيره لا يزال محسوساً في الدوائر الشيعية حتى يومنا هذا.

٧٣. إسماعيل بونوالا، «القاضي النعمان والفقه الإسماعيلي»، في: **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**، تح. فرهاد دفتري، كمبردج ١٩٩٦، ص ١١٧-١٤٣.

خاتمة

من المأمول أن هذا العمل حول الإمام محمد الباقر سوف يثير وعياً بالدور الأصيل الذي لعبه في إنشاء عقائد ومنظورات أساسية محدَّدة للفكر الشيعي، وهو دور غالباً ما جرى إهماله وتجاوزه في الدراسات التي تناولت هذه الفترة من الزمن. يركّز هذا العمل على مركز الإمام الهام جداً في التاريخ الإسلامي المبكر، ومساهمته الحاسمة في صياغة العقائد الشيعية الأساسية ولا سيما عقيدة الإمامة ومواصفتها، وانتقال العلم إلى جانب تطبيقه في المجالات الدينية واللاهوتية والفقهية والأخلاقية.

وهذه الأمور كلها ذات أهمية بالغة، ويمكن النظر إليها كأُسس بنى عليها ولده وخليفته الإمام جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ/ ٧٦٥م) صرحاً ضخماً ومؤثراً من الفقه وعلم الكلام الشيعيين.

هذا جانب واحد من الدور المُشار إليه بلقبه «باقر العلم». وبالإضافة إلى أهميته في نقل العلم الرسمي، فقد لعب دور المرشد الروحي أيضاً. والأحاديث التي نوقشت في الفصل الثالث تلقي الضوء على هذه الميزة للإمامة على نحو خاص، حيث يصبح مفهوم «النور» مقترناً بالصفة الروحانية لعلم الإمام ودوره كمرشد روحاني.

وهذان البعدان المتكاملان للعلم، الرسمي والروحاني، هما ما يجعلان الإمام إماماً. وواضح أن دور الباقر يمكن فهمه من جهة كونه دوراً إرشادياً

ومدخلاً إلى طرق العلم والحكمة الباطنية. وهذا العلم هو علم اختباري وروحاني يمكن إدراكه وتحقيقه داخل قلب كل فرد مؤمن.

ويمكن رسم صورة لهذا الدور للإمام باعتباره تجسيداً للعلم الذي يشع، من خلال الرواية التالية لحوار جرى بين الباقر وجابر الجعفي.[1]

قال جابر إنه دخل مرة على الإمام الباقر فوجده يسبّح الله وبيده مسباح من زيتون، فقال في خاطره «إنك لعظيم».

يواصل جابر روايته فيقول:

فرفع الإمام رأسه إليَّ وقال: «إن العظيم من أنابه عظيم، والعليم من أنابه عليم، بما بدا إليّ أنا عبد الله يوحى إليّ ألا تعبدوا إلا الله جلّ وعلى!»

فقلت في نفسي: هذا الحجاب فكيف المحتجب؟ فرفع رأسه إليَّ فرأيت ضياءً عظيماً ونوراً مضيئاً لا يكاد بصري يقع عليه، ولا عقلي يحيط به، وهو يقول: إن هذا بعض أوليائك المكرَّمين. وقال لي: هلاّ أزيد؟ فقلت: حسبي.

١. إدريس عماد الدين، **زهر المعاني**، تح. مصطفى غالب، بيروت ١٩٩١، ص ٢١٥-٢١٦.

المصادر والمراجع

مخطوطات

ابن أسباط، علي، **كتاب النوادر**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ١٣/ ٩٦٢.

ابن حكيم، عبد الملك، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٦/ ٩٦٢.

ابن حميد، عاصم، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٣/ ٩٦٢.

ابن خلف، خلّاد، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٩/ ٩٦٢.

ابن سعيد، الحسن، **كتاب المؤمنين**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٧٧٥.

ابن شريح، جعفر بن محمد، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٩٦٢.

ابن عثمان، الحسن، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ١٠/ ٩٦٢.

ابن عمرا، سلام، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ١٢/ ٩٦٢.

ابن المثنى، محمد، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٨/ ٩٦٢.

ابن محمد، علي بن جعفر، **المسائل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٥٠٦

ابن يحيى، عبد اللّه، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ١١/ ٩٦٢.

ابن يعقوب، عباد، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٢/ ٩٦٢.

الزرّاد، زيد، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ١/ ٩٦٢.

المرادي، **أمالي أحمد بن عيسى**، أرابو ـ بيبليوتيكا، أمبروسيانا، ميلانو، رقم ١٣٥.

النرسي، زيد، **كتاب الأصل**، مكتبة جامعة تهران (طهران)، رقم ٣/ ٩٦٢.

النعمان، القاضي، **شرح الأخبار**، مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، رقم ١٨٦؛

كتاب الإيضاح، (excerpts، نسخة شخصية لويلفرد مادلونغ)، توبنغن.
المناقب والمثالب، مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، رقم ٥٤٤؛

مصادر إسلامية عامة

ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق م. أ. إبراهيم، الجزء ٢٠، القاهرة ١٩٥٩-١٩٦٤.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن كريم، **الكامل في التأريخ**، بيروت ١٩٧٥؛
النهاية في غريب الحديث والآثار، الجزء ٤، القاهرة ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م.

ابن أنس، مالك، **الموطأ**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧.

ابن بكّار، أبو عبد اللّه الزبير، **جمهرة نسب قريس وأخبارها**، تحقيق م. م. شاكر، القاهرة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

ابن الحجاج، مسلم، **صحيح مسلم**، تحقيق هـ. م. المسعودي، الجزء ٨، القاهرة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **لسان الميزان**، حيدر أباد ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م؛
تهذيب التهذيب، حيدر آباد ١٣٢٥-١٣٢٧هـ/ ١٩٠٧-١٩٠٩م.

ابن حزم، أبو عبد اللّه محمد علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م؛
الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة ١٩٢٦-١٩٢٧؛
كتاب المحلا، القاهرة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م.

ابن حنبل، أحمد بن محمد، **المسند**، تحقيق أ. م. شاكر، القاهرة ١٩٤٩.

ابن خلدون، عبد الرحمن، **العبر**، القاهرة ١٨٦٧؛
المقدمة، ترجمة ف. روسنثال، اختصار ن. ج. داود، لندن ١٩٧٨.

ابن خلكان، أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٧٢؛
ترجمة ماكفوكين دوسلان، الجزء ٤، باريس ١٨٤٢-١٨٧١.

ابن خياط العصفوري، خليفة، **تأريخ خليفة بن خياط**، تحقيق سهيل زكار، دمشق ١٩٦٨؛
كتاب الطبقات، تحقيق أ. د. العمر، بغداد ١٩٦٧.

ابن سعد، محمد، **كتاب الطبقات**، تحقيق ي. ساشو وآخرون، ليدن ١٩٠٥-١٩٤٠؛

طبقات الكبرى، بيروت؛

طبقات الكبرى، ليدن ١٩٦٥.

ابن الطقطقة، محمد بن علي، **الفخري في الآداب السلطانية**، القاهرة ١٩٢١.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، تحقيق أحمد أمين، القاهرة ١٩٥٢-١٩٥٦.

ابن قتيبة، محمد بن عبد اللّه، **عيون الأخبار**، القاهرة ١٩٢٥-١٩٣٠؛

كتاب المعارف، القاهرة ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م؛

تأويل مختلف الحديث، القاهرة ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م؛

تأويل مشكل القرآن، تحقيق أ. سقر، القاهرة ١٩٥٤.

ابن كثير، عماد الدين، **البداية والنهاية**، بيروت ١٩٦٦؛

تفسير القرآن العظيم، القاهرة ١٩٧١.

ابن ماجة، محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق م. ف. عبد الباقي، القاهرة ١٩٥٢-١٩٥٣.

ابن محمد، المفضَّل، **المفضليات**، تحقيق سي. ج. ليال، أكسفورد ١٩٢١.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، **لسان العرب**، الجزء ٢٠، القاهرة ١٣٠٠-١٣٠٧هـ/ ١٨٨٢-١٨٨٩م.

ابن النديم، محمد بن إسحاق، **الفهرست**، القاهرة ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.

ابن هشام، أبو محمد، **سيرة رسول اللّه**، تحقيق م. سقا وآخرون، القاهرة ١٩٣٦؛ ترجمة: أ. جيلوم، أكسفورد ١٩٦٧.

أبو داؤود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبو داؤود**، تحقيق عبد الحميد، الجزء ٤، القاهرة ١٩٥٠-١٩٥١.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق هـ. ريتر، إسطنبول ١٩٢٩-١٩٣٠.

الأصفهاني، أبو الفرج، **كتاب الأغاني**، الجزء ٢٠، القاهرة ١٢٨٥هـ/١٨٦٨م؛

مَقاتل الطالبيين، طهران ١٩٤٩.

الأصفهاني، أبو نعمان أحمد بن عبد اللّه، **حلية الأولياء**، الجزء ١٠، القاهرة ١٩٣٢-١٩٣٨.

الباقلاني، أبو بكر محمد، **التمهيد في رد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق م .م. الخضيري وم. أ. عبد الرضا، القاهرة ١٩٤٧.

البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، القاهرة ١٩٣٢؛

التأريخ الصغير، لوكناو ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م؛

التأريخ الكبير، الجزء ٨، حيدر أباد ١٣٥٨-١٣٦٢هـ/١٩٣٩م.

البغدادي، أبو منصور عبد القادر، **الفَرق بين الفِرق**، تحقيق الكوثري، القاهرة ١٩٤٨؛

كتاب أصول الدين، إسطنبول ١٩٢٨.

البلاذري، أحمد بن يحيى، **أنساب الأشراف**، الجزء ١، تحقيق م. حميد اللّه، القاهرة ١٩٦٠؛ الجزآن ٢ و٣، تحقيق محمد باقر الحمودي، بيروت ١٩٧٤؛ الجزء ٤ أ ـ ب، تحقيق سشلويسنفر، القدس ١٩٣٨-١٩٧١، الجزء ٥، تحقيق س. د. ف. غواتين، القدس ١٩٣٦؛

فتوح البلدان، ترجمة ب .ك. هيتي، نيويورك ١٩١٦.

البيضاوي، عبد اللّه بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، الجزء ٢، تحقيق هـ. فليسشر، ليبزغ ١٨٤٦-١٨٤٨.

الترمذي، أبو عيسى، **الجامع الصحيح**، القاهرة ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م، والقاهرة ١٩٦٢-١٩٦٨.

الثقفي، أبو إسحاق إبراهيم، **الغارات**، تحقيق جلال الدين المحدث، طهران ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بكر، **البيان والتبيان**، تحقيق أ. م. حارون، الجزء ٤، القاهرة ١٩٤٨-١٩٥٠؛

رسائل الجاحظ، تحقيق هـ. السندوبي، القاهرة ١٩٣٣.

الجسّاس، أحمد بن علي، **أحكام القرآن**، الجزء ٣، القاهرة ١٩٢٨.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل، **تاج اللغة**، الجزء ٢، القاهرة ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م.

الجويني، عبد الملك، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقادات**، تحقيق م. ي. موسى وعلي أ. عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠.

الحكيم النيسابوري، محمد بن عبد اللّه، **المدخل إلى معرفة الإكليل**، ترجمة ج. روبسو، لندن ١٩٥٣؛

معرفة علوم الحديث، تحقيق س. م. حسن، بيروت؛

المستدرك على الصحيحين، الجزء ٤، بيروت. الدؤلي، أبو الأسود، **ديوان**، تحقيق محمد حسن الياسين، بيروت، ١٩٧٤.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق محمد عبد الحليم وحسن عبد الرحمن، القاهرة ١٩٧٢؛

شرف أصحاب الحديث، تحقيق م. س. هاتيبوغلو، أنقرة ١٩٧١.

خطيب التبريزي، أبو عبد اللّٰه محمد، **مشكاة المصابيح**، تحقيق م. نصير الدين الباني، بيروت ١٩٦١.

الخياط، عبد الرحيم، **كتاب الانتصار**، تحقيق نيبرغ، بيروت ١٩٥٧.

الديناوري، أبو حنيفة أحمد بن داؤود، **كتاب أخبار الطوال**، تحقيق عبد المؤمن عمير وج. الشيال، القاهرة ١٩٦٠.

الذهبي، شمس الدين محمد، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق ف. السيد وس. المنجد، الكويت ١٩٦١؛

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجوري، القاهرة ١٩٦٣.

الزمخشري، **الكشاف**، الجزء ٤، القاهرة ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م؛

الفائق في غريب الحديث، تحقيق علي م. البجلي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء ٣، القاهرة ١٩٤٥-١٩٤٨.

السمعاني، عبد الكريم، **كتاب الأنساب**، ليدن ١٩١٢.

السنعاني، عبد الرزاق بن همام، **المصنف**، تحقيق هـ. ر. العظمي، الجزء ١١، بيروت ١٩٦٠-١٩٧٢.

السيوطي، جلال الدين، **أسباب التنزيل**، القاهرة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م؛

الإتقان في علوم القرآن، الجزء ٢، تحقيق م. أ. إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧؛

تأريخ الخلفاء، ترجمة هـ. س. جاريت، كالكوتا ١٨٨١؛

الدرر المنثور في التفسير بالمأثور، الجزء ٦، بيروت.

الشافعي، أبو عبد اللّٰه محمد بن إدريس، **كتاب الأم**، الجزء ٧، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م؛

الرسالة، تحقيق: أ. م. شاكر، القاهرة ١٩٣٨؛

المسند، تحقيق م. ز. الكوثري، القاهرة ١٩٥١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **كتاب الملل والنحل**، تحقيق و. كوريتون، لندن ١٨٤٦؛ ترجمة أ. ك. كازي وج. ج. فلين، لندن ١٩٨٤.

الصفدي، خليل بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، القاهرة.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق محمد الزهري الغمراوي، القاهرة ١٣٢١هـ/ ١٩٦٩م؛

تاريخ الرُسل والملوك، الجزء ١٠، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧-١٩٦٩؛

Annales، تحقيق م. ج. دوجوج وآخرون، ليدن ١٨٧٩-١٩٠١؛

المختصر من كتاب الذيل المذيل، القاهرة ١٩٢٩.

الغزالي، أبو حامد محمد، **فضائح الباطنية**، تحقيق أ. بيضاوي، القاهرة ١٩٦٤؛

الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق أ. كوبوكو وهـ. أتاي، أنقرة ١٩٦٢.

الفرزدق، **ديوان**، تحقيق عبد اللّٰه إسماعيل السوي، القاهرة ١٩٣٦.

القاضي عبد الجبار، **المغني**، القاهرة، من دون تاريخ نشر.

القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة ١٩٦٧.

القلقشندي، أبو العباس، **صبح الأعشى**، الجزء ١٤، القاهرة ١٩١٩-١٩٢٢.

الكُميت، **الهاشميات**، تحقيق: السيداوي، القاهرة ١٩٥٠؛

الهاشميات، تحقيق: جوزيف هوروفيتز، ليدن ١٩٠٧.

المبرِّد، محمد بن يزيد، **كتاب الكامل**، القاهرة.

مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد، **تاج العروس**، الجزء ١٠، القاهرة ١٢٨٥-١٣٠٧هـ/ ١٨٦٨-١٨٨٩م.

المسعودي، علي بن حسين، **مروج الذهب**، تحقيق م. م. عبد الحميد، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٤؛

كتاب التنبيه والإشراف، ليدن ١٨٩٤.

المقريزي، أحمد بن علي، **النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم**، النجف ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م.

النسائي، أحمد بن شعيب، **سنن النسائي**، تحقيق هـ. م. المسعودي، الجزء ٨، القاهرة ١٩٣٠.

النووي، أبو زكريا محيي الدين، **تذهيب الأسماء واللغات**، الجزء ٢، القاهرة.

الواقدي، محمد بن عمر، **كتاب المغازي**، تحقيق م. جونز، الجزء ٣، لندن ١٩٦٦.
اليعقوبي، أحمد بن ابن واضح، **تأريخ**، الجزء ١ و٢، بيروت، من دون تاريخ نشر.

مصادر شيعية

ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: م. أ. إبراهيم، القاهرة ١٩٥٩.
ابن أعثم، أحمد الكوفي، **كتاب الفتوح**، الجزء ٨، حيدر أباد ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
ابن بابويه القمي، أبو جعفر، **علل الشرائع**، النجف ١٩٦٣؛
التوحيد، طهران ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م؛
من لا يحضره الفقير، الجزء ٤، طهران ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
ابن داود، الحسن بن علي الحلي، **كتاب الرجال**، طهران ١٩٦٤.
ابن زهرا، حاتم بن عمران، **رسالة الأصول والأحكام**، تحقيق عارف تامر في: **خمس رسائل إسماعيلية**، سلمية ١٩٥٦.
ابن شهرشوب، محمد بن علي، **معالم العلماء**، طهران ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤؛
مناقب آل أبي طالب، النجف ١٩٥٦.
ابن هبة اللّه، ضياء الدين، **مزاج التسنيم**، تحقيق ر. شتروثمان، غوتينغن، ١٨٤٤هـ/ ١٩٤٨م.
أبو فراس، شهاب الدين، **الشافية**، (.attr)، تحقيق وترجمة مع تقديم وتعليق س. ن. مكارم، بيروت ١٩٦٦.
أبو الفوارس، أحمد بن يعقوب، **الرسالة في الإمامة**، تحقيق وترجمة: س. ن. مكارم، دلمار، نيويورك ١٩٧٧.
إدريس، عماد الدين بن الحسن، **عيون الأخبار**، تحقيق م. غالب، الجزء ٤، بيروت ١٩٧٣؛
زهر المعاني، تحقيق م. غالب، بيروت ١٩٩١.
الإربلي، علي بن عيسى، **كشف الغمة في معرفة الأئمة**، الجزء ٢، تبريز ـ قُم ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م؛ الجزء ٣، النجف ١٩٦٥.
البرقي، أحمد بن محمد، **كتاب المحاسن**، طهران، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م؛
كتاب الرجال، طهران ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م.

جعفر بن منصور اليمن، أبو القاسم، **أسرار النطقاء وسرائر النطقاء**، تحقيق، م. غالب، بيروت ١٩٨٤؛

كتاب الكشف، تحقيق ر. شتروثمان، لندن ١٩٥٢.

الحائري، محمد بن إسماعيل، **منتهى المقال**، طهران ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م.

الحلّي، حسن بن يوسف، **الباب الحادي عشر**، ترجمة و. م. ميلر، لندن ١٩٢٨؛

رجال، تحقيق محمد صادق، النجف ١٩٦١؛

كشف المراد في تجريد الاعتقاد، مشهد، من دون تاريخ نشر؛

كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، طهران ١٨٨٠.

الرازي، أبو حاتم، **كتاب الزينة**، (فصل في الفِرق)، تحقيق: عبد اللّه. س. السامرائي؛ **الغلو والفِرق الغالبة في حضارات الإسماعيلية**، بغداد ١٩٧٢.

السجستاني، أبو يعقوب، **إثبات النبوة**، تحقيق عارف تامر، بيروت ١٩٦٦؛

كتاب الينابيع، تحقيق وترجمة: هـ. كوربن، طهران وباريس ١٩٦١؛

كشف المحجوب، تحقيق هـ. كوربن، طهران وباريس ١٩٤٩.

شريف المرتضى، أبو القاسم، **كتاب الانتصار**، النجف ١٩٧١؛

الشافعية في الإمامة، طهران ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م؛

الفصول المختارة من العيون والمحاسن للمفيد، النجف ١٩٦٦.

الطبرسي، أبو علي الفضل، **أعلام الورى بأعلام الهدى**، طهران ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م؛

مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

الطبرسي، أبو منصور أحمد، **الاحتجاج**، تحقيق س. م. باقر الخرساني، الجزء ٢، بيروت ١٩٦٦.

الطوسي، محمد بن الحسن، **الأمالي**، الجزء ٢، النجف ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م؛

الاستبصار، الجزء ٤، طهران ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م؛

تفسير التبيان، الجزء ١٠، النجف ١٩٥٧؛

تهذيب الأحكام، الجزء ١٠، طهران ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م؛

الفهرست، تحقيق سبرنغر، كالكوتا ١٨٥٣ ومشهد ١٩٧٢؛

كتاب الرجال، النجف ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

علي بن الوليد، **تاج العقائد**، تحقيق عارف تامر، بيروت ١٩٦٧.

القاضي النعمان، أبو حنيفة، **أساس التأويل**، تحقيق عارف تامر، بيروت ١٩٦٠؛

اختلاف أصول المذاهب، تحقيق م. غالب، بيروت ١٩٧٣؛

الأرجوزة المختارة، تحقيق ي. ك. بوناوالا، مونتريال ١٩٧٠؛

تأويل الدعائم، تحقيق م. هـ. الأعظمي، القاهرة ١٩٦٧-١٩٧٢؛

دعائم الإسلام، تحقيق أ. أ. أ. فايزي، الجزء ٢، القاهرة ١٩٥٠ و١٩٦٠؛

شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، تحقيق محمد الحسيني الجلالي، الجزء ٣، قُم ١٤٠٩-١٤١٢هـ/ ١٩٨٨-١٩٩٢م؛

كتاب الهمة في آداب أتباع الأئمة، تحقيق م. ك. حسين، القاهرة؛

منتخبات إسماعيلية، طبعة جزئية، تحقيق عادل العوا.

القمّي، علي بن إبراهيم، **التفسير**، الجزء ٢، النجف ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

الكرماني، حميد الدين أحمد، **المصابيح في إثبات الإمامة**، تحقيق م. غالب، بيروت ١٩٦٩؛

راحة العقل، تحقيق م. غالب، بيروت ١٩٦٧؛ تحقيق م. ك. حسين وم. م. حليم، القاهرة ١٩٥٢.

الكشي، محمد بن عمر، **اختيار معرفة الرجال**، اختصار م. ب. بن الحسن الطوسي، مشهد ١٣٤٨هـ/ ١٩٦٩م.

الكليني، محمد بن يعقوب، **الأصول من الكافي**، طهران ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م؛

الفروع من الكافي، طهران ١٨٩٠؛

الروضة من الكافي، طهران، من دون تاريخ نشر.

المؤيد في الدين الشيرازي، **ديوان المؤيد في الدين**، تحقيق م. ك. حسين، القاهرة ١٩٤٩؛

سيرة المؤيد في الدين، تحقيق م. ك. حسين، القاهرة ١٩٤٩؛ ترجمة جزئية مختصرة ج. موسكاتي وأ. م. مولفي، كراتشي ١٩٥٠.

المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، طهران ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م.

المفيد، محمد بن النعمان، **كتاب الإرشاد**، النجف ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م؛ ترجمة ي. ك. أ. هوارد، لندن ١٩٨١؛

تصحيح اعتقادات الإمامية، تبريز ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م؛
المقنعة في الفقه، قُم ١٩٦٦.
النجاشي، أحمد بن علي، **كتاب الرجال**، طهران.
النوبختي، الحسن بن موسى، **فِرق الشيعة**، تحقيق هـ. ريتر، إسطنبول ١٩٣١.
النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، **استتار الإمام**، ترجمة و. إيفانوف، لندن ١٩٤٢.

Secondary Sources

Abbot, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago, 1957-1972.

al-Amīnī, Ḥasan, *Islamic Shi'i Encyclopaedia*; vols 1-4. Beirut, n.d.

al-Amīn, Muḥsin b. 'Abd al-Karīm, *A'yan al-Shi'a*, Damascus, 1935-1961.

al-Amīnī, Muḥammad Hādī, *'Id al-Ghadīr*, Najaf, 1962.

Amir-Moezzi, M. A., *The Divine Guide in Early Shi'ism*, tr. David Streight,

Albany, N. Y., 1994.

Arendonk, C. Van, *Les débuts de l'Imāmat Zaidite au Yémen*, Leiden, 1960.

Ayoub, Mahmoud, *Redemptive Suffering in Islam, A Study of the Devotional Aspects of Ashūrā' in Twelver Shi'ism*, The Hague, 1978.

Bosworth, Clifford E., *The New Islamic Dynasties*, Edinburgh, 1996.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2nd ed., Leiden, 1943-1949; three suppl. vols, Leiden, 1937-1942.

Calder, Norman, 'The Structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence', PhD thesis, School of Oriental and African Studies, Univ. of London, 1980.

Cambridge History of Islam, ed. P. M. Holt et al., 2 vols. Cambridge, 1970.

Corbin, Henry, 'Rituel Sabéen et exégèse Ismaélienne du rituel', *Eranos-Jahrbuch*, 19 (1950), pp. 181-246;

History of Islamic Philosophy, tr. Liadain and Philip Sherrard. London, 1996;

Cyclical Time and Ismaili Gnosis, London, 1983;

Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964;

Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, 1969;

Succession in the Muslim Family, Cambridge, 1971.

Crone, Patricia and Hinds, Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986.

Dabashi, Hamid, *Authority in Islam*, New Jersey, 1989.

Daftary, Farhad, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990;

Mediaeval Isma'ili History and Thought, (ed.) Cambridge, 1996;

A Short History of the Ismailis, Edinburgh, 1998.

Daiber, Hans. 'Abū Ḥātim ar-Rāzī (10th Century AD) on the Unity and Diversity in Religions', in: *Dialogue and Syncretism: an Interdisciplinary Approach*, ed. J. Gort, et al. Grand Rapids, Michigan, 1988, pp. 87-104.

Donaldson, Dwight M., *The Shi'ite Religion*, London, 1933.

Eliash, Joseph, 'The Ithnā'ashari-Shī'ī Juristic Theory of Political and Legal Authority', *Studia Islamica*, 29, 1969, pp. 17-30;

'The Shi'i Qur'an', *Arabica*, 16, 1969, pp. 15-24;

'On the Genesis and Development of the Twelver-Shī'ī Three-Tenet Shahādah', *Der Islam*, 47, 1971, pp. 265-72.

The Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1913-1938.

The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. Leiden, 1954.

Ezzati, Abolfazl, *An Introduction to Shi'i Islamic Law and Jurisprudence*, Lahore, 1976.

Friedlaender, Israel, 'The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm', *JAOS*, 28, 1907, pp. 1-80; 29, 1908, pp. 1-183.

Fyzee, A. A. A., 'Bequests to Heirs: Ismā'īlī Shī'a Law', JBBRAS, 5, 1929, pp. 141-5; and *Bombay Law Reporter, Journal*, 1929, pp. 84-7;

Compendium of Fatimid Law, Simla, 1969;

'Ismā'īlī Law and its Founder', *Ismaili Culture*, 1935, pp. 107-12;

'Nu'mān', EL, vol. 6, pp. 953-4.

'Qāḍi an-Nu'mān: The Fatimid Jurist and Author'. JRAS, 1934, pp. 1-32;

'The Study of the Literature of the Fatimid da'wa', in: *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*, ed. G. Makdisi, Leiden, 1965, pp. 232-49.

Ghalib, Muṣṭafā, *'A'lām al-Ismā'īlīyya*, Beirut, 1964.

Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and

William R. Polk. London, 1962.

Goldziher, Ignaz, *Mohammad and Islam*, tr. Kate Seelye, New Haven, 1917;

Muslim Studies, vol.II, tr. C. R. Barber and S. M. Stern. London, 1971.

Gotteheil, Richard, 'A Distinguished Family of Fatimid Qāḍis in the Tenth Century', JAOS, 27, 1907, pp. 217-96.

Guillaume, Alfred, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of Ḥadīth Literature*, Beirut, 1966;

The Life of Muḥammad, a Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh, London, 1955.

al-Ḥafīz, 'Abd al-Rahman, 'The Life of al-Zuhrī and his Scholarship in *ḥadīth* and *sunna*', Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 1977.

Halm, Heinz, 'Zur Datierung des Ismā'īlitischen 'Buches der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen' (*Kītāb al-fatarāt wa'lqirānāt al-'asara*) HS Tubingen MaVI 297', in: *Die Welt des Orients*, 8, 1975, pp. 91-107.

Hamdani, Husayn F., 'A Compendium of Ismā'īlī Esoterics', *Islamic Culture*, 2, 1937, pp. 210-20;

'Some Unknown Ismā'īlī Authors and Their Works', JRAS, 1933, pp. 210-27.

Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, 3 vols. Chicago, 1974.

'How Did the Early Shi'a become Sectarian?', JAOS, 75, 1955, pp. 1-13.

Hollister, John N, *The Shi'a of India*, London, 1953.

Howard, I. K. A., 'Imami Shī'ī Ritual in the Context of Early Islamic Jurisprudence', PhD thesis, Cambridge, 1975;

'Mut'a Marriage Reconsidered in the Context of the Formal Procedures for Islamic Marriage', JSS, 20, 1975, pp. 82-92;

'The Development of the adhān and iqāma of the ṣalāt in Early Islam', JSS, 26, 1981, pp. 219-28.

Ivanow, Wladimir, *A Guide to Ismaili Literature*, London, 1933;

'Early Shī'ī Movements', JBBRAS, 16, 1941, pp. 1-23;

Ismaili Literature: A Bibliographical Survey, Tehran, 1963;

Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids, London, 1942;

The Alleged Founder of Ismailism, Bombay, 1946.

Jafri, S., Ḥusain M., *Origins and Early Development of Shī'a Islam*, Beirut, 1979.

Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leiden, 1937.

Kohlberg, Etan, 'Some Notes on the Imāmi Attitude to the Qur'ān', in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to R. Walzer*, eds S. M. Stern, A. Hourani and Y. Brown, Oxford, 1972, pp. 209-24;

'Some Imāmī-Shī'ī Views on *taqiyya*', JAOS, 95, 1975, pp. 395-402;

'An Unusual Shī'ī *isnād*', IOS, 5, 1975, pp. 142-9;

'From Imāmiyya to Ithna-'ashariyya', BSOAS, 39, 1976, pp.521-34;

'The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād', *Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesselschaft*, 126, 1976, pp. 64-86;

'The Term 'Rāfiḍa' in Imāmī Shī'ī Usage', JAOS, 99, 1980, pp. 677-9;

Belief and Law in Imami Shi'ism, Great Britain, 1991.

Lalani, Arzina, 'The Role of Imām Muḥammad al-Bāqir in Early Islām', PhD thesis, University of Edinburgh, 1988.

Laoust, Henri, *Le schismes dons l'Islam*, Paris, 1965.

Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, Hutchinson's University Library, 1950;

The Origins of Ismā'īlsm, Cambridge, 1940;

'An Ismā'īlī Interpretation of the Fall of Adam', BSOAS, 9, 1938, pp. 691-704.

Linant de Bellefonds, Yvon, 'Le Droit Imamite', in: *Le Shi'isme Imamite*, Colloque de Strasbourg 1968, Paris, 1970, pp. 183-99.

MacDermott, Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beirut, 1978.

MacDonald, D. B., *Development of Muslim Theology: Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903;

'Qadariyya', El, vol. 4, pp. 605-6;

'Qada', El, vol. 4, pp 603-4;

'Qadar', El, vol. 4, p. 605.

Madelung, Wilferd, 'Das Imamat in der frühen 'ismailitischen Lehre', *Der Islam*, 37, 1961, pp. 43-135;

'Imamism and Mu'tazilite Theology', in: *Le Shi'isme lmamite*, Paris, 1970, pp. 13-30;

Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehire der Zaiditen, Berlin, 1965;

Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London, 1985;

Religious Trends in Early Islamic Iran, Albany. N.Y., 1988;

The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Calīphate, Cambridge, 1997;

'Imāma', EI2, vol. 3, pp. 1163-9;

'Ismā'īliyya', EI2, vol. 4, pp. 198-206;

'Djābir al-Ju'fī', E12, Supplement, pp. 232-3;

'Kaysāniyya', EI2, vol.4, pp. 836-8;

'Kuraybiyya', EI2, vol. 5, pp. 433-4;

'al-Bāqer, Abu Ja'far Moḥammad', EIR, vol. 3, pp. 725-6;

'Shī'a', EI2, vol. 9, pp.420-4;

'The Sources of Ismā'īli Law', JNES, 35, 1976, pp. 29-40.

Majdu', Isma'īl b. 'Abd al-Rasūl, *Fihrist al-Majdū'*, ed. 'Alīnaqi Munzavī, Tehran, 1966.

Makarem, Sami Nasib, 'al-Amr al-ilāhī wa mafhūmuhu fī'l-'aqīda al-Ismā'īliyya', *al-Abḥath*, 20, 1967;

The Doctrine of the Ismā'īlīs, Beirut, 1972;

'The Philosophical Significance of the Imām in Ismā'īlīsm', *Studia Islamica*, 27, 1967.

Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, 1985.

al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā, *The Faith of Shi'a Islam*, Qumm, 1982.

Nanji, Azim, 'An Ismā'īlī Theory of Walāyah in the Da'ā'im al-Islām of Qāḍi al-Nu'mān', in: *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. D. P. Little, Leiden, 1976, pp. 260-73.

Petersen, E. L., *Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition*, Copenhagen, 1964;

Poonawala, I. K., 'al-Qāḍī al-Nu'mān's Works and the Sources', BSOAS, 36, 1973, pp. 109-15;

'A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mān's Madhhab', BSOAS, 37, 1974, pp. 572-79;

'Al-Sijistānī and his Kitāb al-Maqālīd', in: *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. D. P. Little, Leiden, 1976 pp. 274-83;

Biobibliography of Ismā'īlī Literature, Malibu, California, 1977.

al-Qāḍī, Wadad, *al-Kaysāniyya fi ta'rīkh wa al-adab*, Beirut, 1974.

Rajkowski, W., 'Early Shī'ism in 'Irāq', PhD thesis, University of London, 1955.

Rubin, U., 'Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad', *Israel Oriental Studies*, 5, Jerusalem, Tel Aviv University, 1975, pp. 62-119;

'Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition', JSAI, I, 1979.

Sachedina, Abdulaziz A., *Islamic Messianism: the Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, 1981.

Salisbury, Edward E., 'Translation of an Unpublished Arabic Risāla' by Khaled ibn Zeid al-Ju'fy with Notes', JAOS, vol. 3, 1851-53, pp. 167-93;

'Translation of Two Unpublished Arabic Documents Relating to the Doctrines of the Ismā'īlīs and other Batinian Sects', JAOS, vol. 2, 1850-51, pp. 257-324.

al-Sāmarrā'ī, 'Abd Allāh Salūm, *al-Ghuluww wa al-firaq al-ghāliyya fi al-haḍarat al-islāmiyya*, Baghdad, 1972.

Schacht, Joseph, *Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953;

An Introduction to Islamic Law, Oxford, 1979.

Sezgin, Fuat, *Geschichte de Arabischen Schriftums*, Leiden, 1967.

Sharon, M., *Black Banners from the East*, Jerusalem, 1983.

Stern, S. M., 'Abu Ḥatim al-Rāzī', EI2, vol. 1, p. 125;

'Abu Ya'qūb al-Sidjzī', EI2, vol.1, p. 160;

Studies in Early Ismā'īlism, Jerusalem-Leiden, 1983.

Strothmann, Rudolf, *Die Zwolfer-Schi'a*, Leipzig, 1926;

Gnosis-Texte der lsmailiten, Gottingen, 1943;

'Taḳiyya', El, vol.4, pp. 628-9;

'Shī'a', El, vol.4, pp. 350-8;

'Shī'a': *Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 534-41;

'Kleinere Ismailitische Schriften', in: Islamic Research Association, *Miscellany*, vol. 1, 1949;

'Recht der Ismailiien', *Der Islam*, 42, 1954, pp. 131-46.

Ṭabāṭabā'ī, 'Allāmah S. M. Ḥasan, *Shī'ite Islām*, tr. and ed. by S. H. Naṣr, London, 1975.

Tāmīr, 'Arif, 'Furu' al-shajarah al-Ismā'īliyya', *al-Mashriq*, 1958, 51, pp. 581-612;

al-Imāma fi al-Islām, Baghdad, n.d.

Tucker, William F., 'Abu Manṣūr *al-'Ijlī* and the Manṣūriyya: a Study in Medieval Terrorism', *Der Islam*, 54/1, 1977, pp. 66-76;

'Bayān b. Sam'ān and the Bayāniyya: Shī'ī Extremists of Umayyad, 'Iraq'. MW, 65/4, 1975, pp. 241-53;

'Rebels and Gnostics: al-Muġīra Ibn Sa'id and the Muġīriyya', *Arabica*, 22, 1975, 33-47.

Tyan, E., 'Djihād', EI2, vol. 2, pp. 538-9.

Veccia Vaglieri, L., 'Alī', EI2, vol. 1, pp. 381-6;

'Fadak', EI2, vol. 2, pp. 725-7;

'Fatima', E12, vol. 2, pp. 841-50;

'Ghadīr Khumm', E12, vol. 2, pp. 993-4.

Watt, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973;

Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1979;

Islamic Political Thought, Edinburgh, 1980;

'The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early 'Abbāsid Shi'ism', *The Saviour God*, ed. S. G. F. Brandon, Oxford, 1963;

'The Political Attitudes of the Mu'tazilah', JRAS, 1963, pp. 38-57.

'Shī'ism under the Umayyads', JRAS, 1960, pp. 158-72.

Wellhausen, Julius, *The Arab Kingdom and its Fall*, tr. Margaret G. Weir, Calcutta, 1927;

The Religio-Political Factions in Early Islam, ed. R. C. Ostle and S. M. Walzer, Amsterdam, 1975.

Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 vols., E. J. Brill, Leiden, 1936-69;

A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Leiden, 1960;

'Murji'a', El, vol. 6, pp. 734-5;

'Nabīdh', SEI, p. 428;

'Ḳunūt', SEI, pp. 271-2.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس المصطلحات